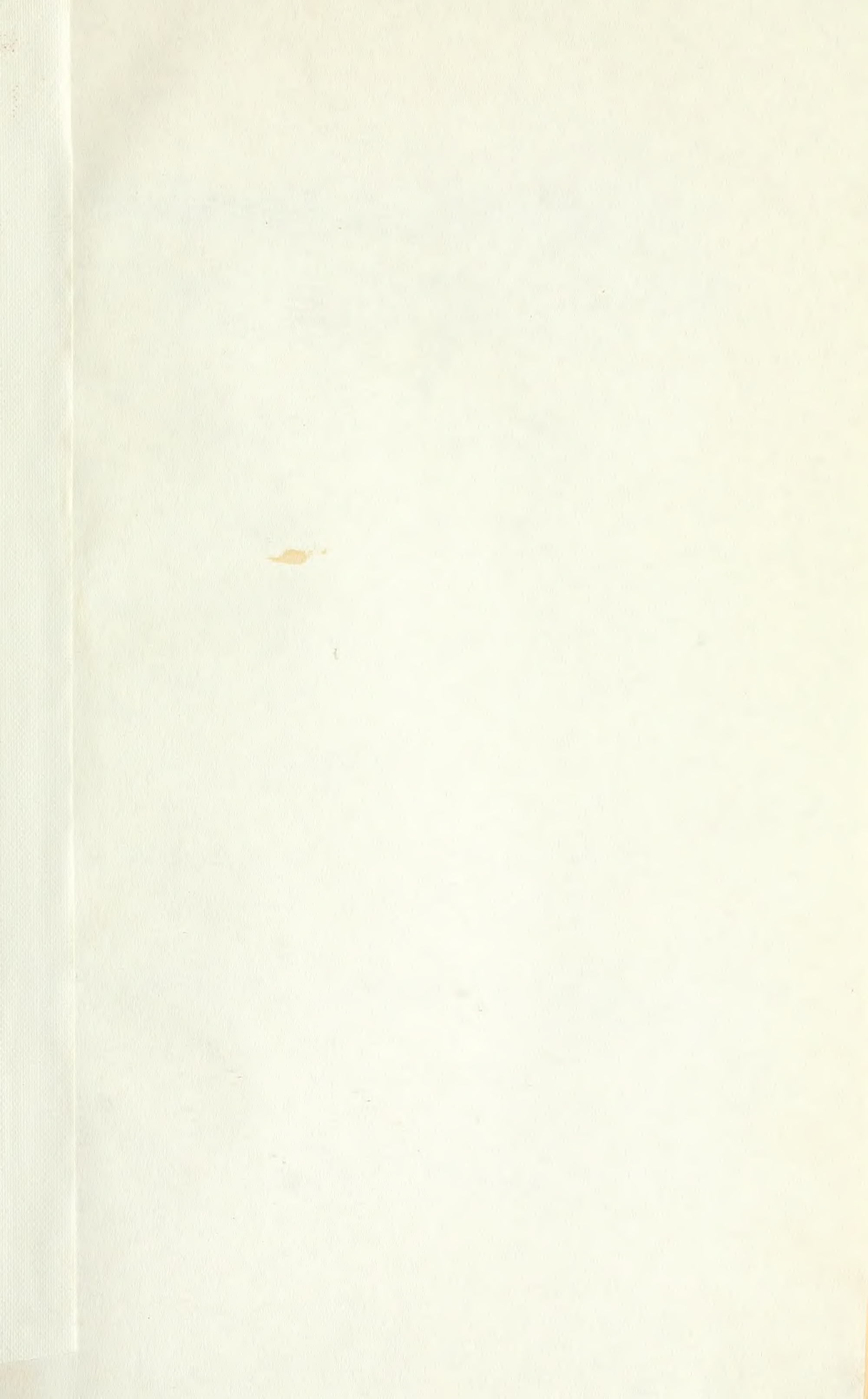
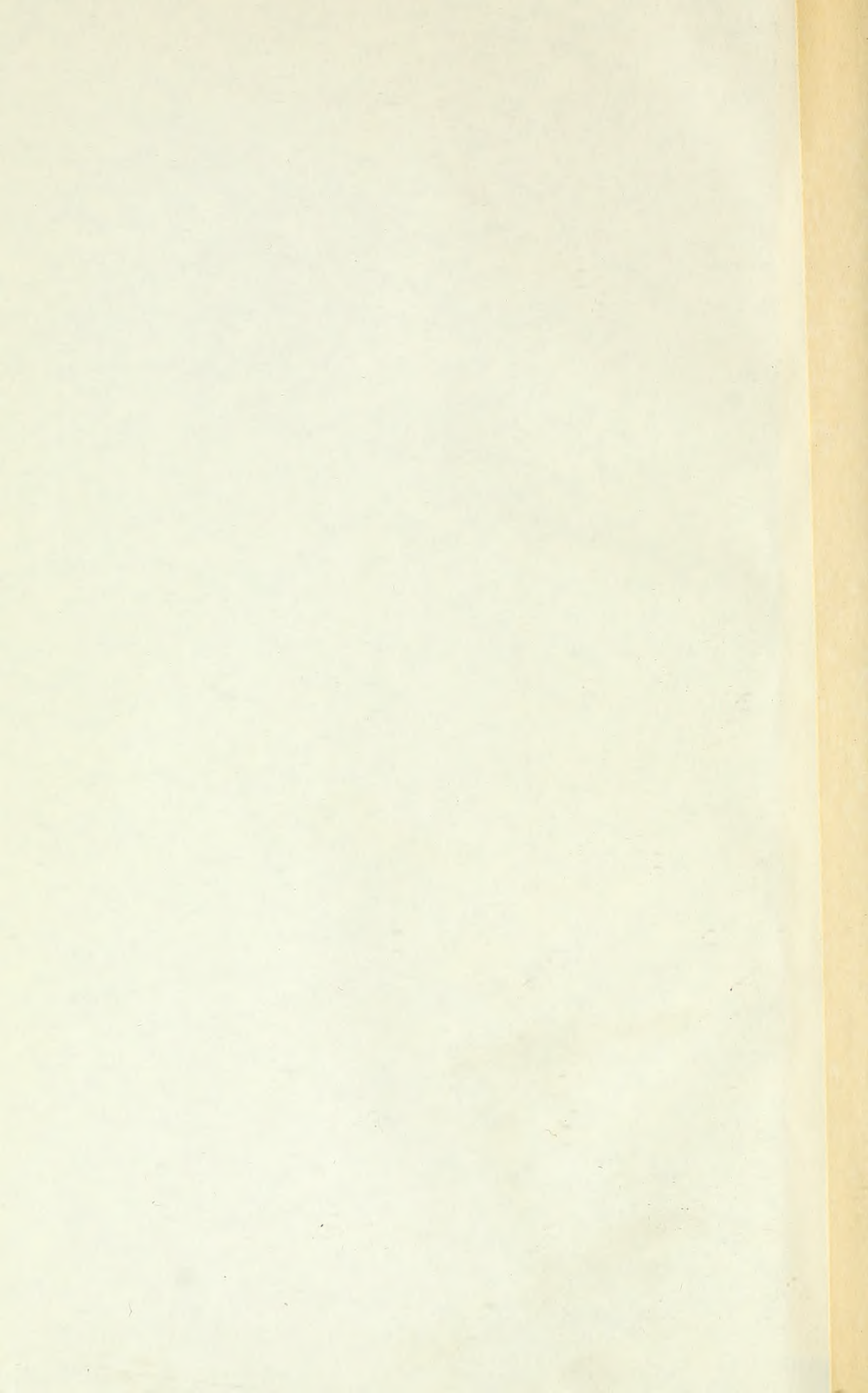



Sprink, Walter
Spinoza und Fechner







# Spinoza und Fechner.

## Ein Beitrag zu einer vergleichenden Untersuchung der Lehren Spinozas und Fechners.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau

eingereicht und mit deren Genehmigung veröffentlicht

von

**Walter Sprink.**

Freitag, den 6. Dezember 1912, mittags 12 Uhr
im Musiksaal der Königl. Universität

Vortrag:

**„Über den Wert vergleichender Untersuchungen."**



Breslau 1912.
Druck von Wilh. Gottl. Korn.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen philosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau.

Referent: Prof. Dr. *Eugen Kühnemann.*
Correferent: Prof. Dr. *William Stern.*

# Vorbemerkung.

Spinoza ist nach der Ausgabe von Vloten-Land: Benedicti de Spinoza Opera. Editio altera. 1895. 3 Bde. zitiert. Die Ethik ist bei den Angaben meist nicht besonders erwähnt, 1.15 heißt Eth. Pars 1 prop. 15. Für den kurzen Traktat wurde die Übersetzung von Schaarschmidt (Philos. Bibliothek. Bd. 91) herangezogen.

Bei Fechners Werken sind folgende Abkürzungen angewandt worden: Z = Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 2. Auflage bes. v. K. Lasswitz Lpz. 1901, 2 Bde. T = Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Lpz. 1879. B = Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 2. Aufl. Lpz. 1866. A = Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. Lpz. 1855. Andere Werke sind in den Anmerkungen ihrem Titel nach bezeichnet.

# Inhalt.

# Einleitung.

Spinoza gilt als der Begründer der Theorie des psychophysischen Parallelismus. Wenn die modernen Verfechter dieser Lehre auch in manchem von den Grundlagen, die das System Spinozas gibt, abweichen, so sind sie doch alle auf ihn zurückgegangen. Als hauptsächlichster Vertreter und Begründer der neuen Theorie des ps. ph. Par. im 19. Jahrhundert gilt G. Th. Fechner. Von ihm wird jenes System aufgestellt, das man vielfach als „Neu-Spinozismus" bezeichnet.

Die verschiedenen Grundlagen, von denen die beiden Philosophen ausgehen, bedingen verschiedene Auffassungen von Gott und dem Menschen.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, von den Grundlagen aus die Lehren der beiden Philosophen gegenüberzustellen.

In dem 1. Kapitel sind die Grundlagen der Lehren beider Philosophen charakterisiert: bei Spinoza der mathematisch-mechanische Wahrheitsbegriff, bei Fechner das Interesse an der allgemeinen seelischen Lebendigkeit der Natur. Bei Spinoza ist durch den Wahrheitsbegriff eine Überleitung zu dem Begriff der causa sui und dem von Gott gegeben, während Fechner durch den Gedanken an die Allbeseelung zum höchsten Individuum, zu Gott gelangt.

Der erste Hauptteil umfaßt die Kapitel 2—6: die allgemeine Darstellung von Gott und seinem Wesen, das die Attribute (Kap. 3) und das Weltgeschehen als Parallelismus (Kap. 4) in sich faßt. Kap. 5 gibt im Rückblick besondere Argumente für die Existenz Gottes; im Kap. 6 wird die besondere Auffassung Fechners von Gott als dem obersten Weltgesetz charakterisiert.

Der zweite Hauptteil umfaßt die Kap. 7—12. Er enthält die besondere Darstellung vom Wesen Gottes, wie es sich uns in seinem Verhältnis zu den Dingen und namentlich zum Menschen darbietet. Allnotwendigkeit (Kap. 7) und Freiheit in Gott (Kap. 8), Spinozas und Fechners Ansichten werden hier gegenübergestellt, der Widerspruch aus der verschiedenen Auffassung des Ewigkeitsbegriffes (Kap. 9) hergeleitet. Fechners Zweckmäßigkeitslehre (Kap. 10) und seine Auffassung von Gott als dem Affektengott (Kap. 11) steht im Gegensatz zu Spinozas Ansicht, hat aber als Gefühlsmoment für den Menschen einen ethischen Wert, der sich bei Spinoza in der Gotteserkenntnis (Kap. 12) findet, die als amor dei intellectualis des Menschen Gefühle erhebt. Kap. 13 als Schlußkapitel zu diesen beiden Hauptteilen, gibt einige Betrachtungen zu Fechners Ansicht.

Der dritte Hauptteil stellt den Menschen in den Mittelpunkt der Darstellung und charakterisiert sein Verhältnis zu Gott während des Lebens und nach dem Tode (Kap. 14 u. 15).

Kap. 16 gibt als Schlußkapitel der vergleichenden Untersuchung das Ergebnis über die Abhängigkeitsfrage.

## Die Grundlagen der Lehren Spinozas und Fechners*).

Spinozas Ethik beginnt mit der Definition der causa sui: „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.“ Das System hat gleich am Anfang Schwierigkeiten, zu denen die Lösung im tract. de emendat. zu finden ist.

*) Für Spinozas Philosophie s. E. Kühnemann „Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza.“ Halle a. S. 1902.

Spinoza beginnt seine Abhandlung mit einer Betrachtung über die irdischen Güter. Sie sind von geringem Wert; schädlich, wenn im Übermaß vorhanden. Wahre Güter sind dagegen alle Mittel, die uns zur Vervollkommnung führen. Das höchste Gut ist, den Gedanken der Einheit zu haben, den Gedanken unionis „quam mens cum tota Natura habet". (tr. p. 6.) Hier ist ein Grundgedanke ausgesprochen, zu dem wir gelangen sollen: Die Einheit des Geistes mit der Natur.

Wir kommen zu diesem höchsten Gut durch den Erwerb von Kenntnissen, hauptsächlich aber durch Vervollkommnung unseres Verstandes. Spinoza unterzieht für den letzteren Zweck die vier verschiedenen Quellen unseres Wissens einer Prüfung: 4. Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae." (tr. 7.) Und von dieser sagt er: „Solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam, et absque erroris periculo." (tr. 10.) Diese Erkenntnis ist, wie Kühnemann a. a. O. Absch. 1 darstellt, die intuitive**), von der Spinoza in seiner Ethik noch oftmals spricht. Das Zahlenbeispiel führt Kühnemann zu folgender Erklärung der intuitiven Erkenntnis: „Worin besteht denn ihr Eigenes? Darin, daß sie mit dem Wirklichen zugleich sein Gesetz, daß sie das Gesetz sogleich im Wirklichen sieht." (S. 9.) Spinoza selber spricht vom Wesen der Dinge (tr. 31): „Haec vero tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur." Um zu diesem intuitiven Wissen zu gelangen, müssen wir erst lernen, die Wahrheit aufzufinden. Die wahre Idee (denn wir haben nach

**) Nach der Anlage der Arbeit kann die intuitive Erkenntnis hier nur erwähnt werden. Ihre Behandlung findet sich bei der Unsterblichkeitslehre. (s. S. 53.)

Spinoza eine wahre Idee) gehört zu den angeborenen Werkzeugen des menschlichen Geistes; sie ist das objektive Wesen eines Dinges und ist zugleich Gewißheit. Wissen und Gewißheit ist demnach ein und dasselbe. (tr. 11. f). Die Wahrheit macht sich durch sich selbst offenbar, sie braucht kein anderes Kennzeichen (tr. 11 u. 13.). Die Methode, die uns zur Vervollkommnung des Verstandes führen soll, ist der Weg, auf dem die Wahrheit selbst oder das objektive Sein der Dinge oder die Ideen (was alles dasselbe bezeichnet) in gehöriger Ordnung gesucht wird. (tr. 12.) Die wahre Methode zeigt an, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten ist. Jede weitere Folgerung daraus muß Wahrheit sein und sich durch sich selbst klarmachen; denn man braucht, „um die Wahrheit und die Richtigkeit eines Schlusses zu beweisen, keine anderen Werkzeuge als eben die Wahrheit und den richtigen Schluß". (tr. 13.) Von der wahren Idee gehen wir aus, sondern sie von den übrigen Wahrnehmungen (tr. 12), suchen Gemeinschaften auf (tr. 13), erweitern dadurch unsere Kenntnisse von unseren Kräften und von der Ordnung der Natur (tr. 13.). Die vollkommenste Methode wird diejenige sein, die nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommensten Seins zeigt, wie der Geist zu leiten ist. Kühnemann charakterisiert S. 12 die Erkenntnis: „Gefordert ist eine Erkenntnis, bei der die Natur nach ihrer Gesetzlichkeit in all ihren Teilen sich auseinanderlegt von ihrem ersten gefundenen Grundgedanken aus." Somit kommen wir wieder zum höchsten Gut, zu dem Gedanken der Einheit des Geistes mit der Natur, zurück. Wir hätten somit die Natur mit dem reinen Verstehen gleichzusetzen; beide sind aber gleich der Wahrheit. Kühnemann (S. 13) hat die Formel aufgestellt: intellectus sive verum sive Natura als erste große Synthese in Spinozas System.

Spinoza kommt in der Fortsetzung seiner Gedanken auf das Wesen der wahren Idee zu sprechen. Er unter-

scheidet sie von den fingierten, falschen und zweifelhaften Ideen. Diese sind nicht klar und deutlich, dagegen ist es die wahre Idee, die zunächst ein ganz einfaches Ding betrifft; bei der Erkenntnis eines zusammengesetzten Dinges hat man in Gedanken eine Zerlegung vorzunehmen. Das wahre Denken unterscheidet sich vom falschen hauptsächlich durch etwas Inneres: Die wahre Idee enthält etwas Reales*), wodurch dieser Unterschied deutlich wird. Letzterer entsteht auch nicht dadurch, daß bei der Erkenntnis des wahren Gedankens die erste Ursache erforscht wurde; denn ein wahrer Gedanke kann ja auch das Wesen eines Prinzips objektiv in sich einschließen und dieses Prinzip hat keine Ursache. (tr. 22.) „Quare id, quod forman verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum.“ (tr. 22.) Die Bedeutung, die Spinoza hiermit dem Verstande gibt, rückt ihn „in die Reihe der kritisch-idealistischen Denker“ ein. (Kühnemann.) Für das Verständnis seines Systems ist das Beispiel von der Bildung des Kugelbegriffes wichtig.

Ein Halbkreis rotiert um seinen Durchmesser. Damit ist der Kugelbegriff gebildet. Der Begriff ist ein wahrer, trotzdem in der Natur niemals eine Kugel auf diese Art entstanden ist. Die Vorstellung enthält als Bejahung die Drehung des Halbkreises, die falsch wäre ohne den Kugelbegriff und ohne mit der bewegenden Ursache in Verbindung gebracht worden zu sein. „Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur, ut motus vel quies de semicirculo.“ (tr. 22.) Der Hinweis, daß wir wissen, daß in der Natur nie eine Kugel so entstanden ist, daß wir aber trotzdem von einer wahren Idee sprechen, zeigt uns Spinoza als den Philosophen des

*) tr. 21: „Unde sequitur, in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur.“

reinen Verstandes. Unabhängig von Dingen, allein durch die Fähigkeit unseres Intellekts haben wir diesen Begriff gebildet. In der inneren Form des Gedankens liegt seine Wahrheit. Noch ein zweites ist beachtenswert: Vor unsern Augen entsteht gleichsam die Kugel, und die Art der Entstehung gibt uns sofort einen Begriff von den wesentlichsten Eigenschaften des Dinges. Der Wahrheitsbegriff hat hier eine genaue Prägung erhalten: Wirklichkeit und Gedanke ergeben sich sofort miteinander. Dieser Wahrheitsbegriff ist auch grundlegend für den Aufbau des Systems. Dies sind die beiden Grundzüge der spinozistischen Lehre von der Wahrheit: daß sie 1. eine Tat reinen Denkens ist und daß sie 2. als Idee wie das Bewußtsein des bedingenden Gesetzes die Wirklichkeit vor uns entstehen läßt. (Kühnemann S. 19.)

Die Gedankenform, in der die Wahrheit auftritt, ist die Definition. (tr. 29 ff.) Spinoza nennt jene vollkommen, die das innerste Wesen des Dinges ausdrückt und verhütet, daß wir eine einzelne Eigenschaft für das Ding selbst nehmen. Alle wesentlichen Eigenschaften des Dinges müssen aus ihr geschlossen werden können. Jede Definition muß bejahend sein. Handelt es sich um ein erschaffenes Ding, so muß der Begriff die nächste Ursache in sich schließen.

Von der Definition eines nicht erschaffenen Dinges werden u. a. folgende Eigenschaften gefordert: 1. Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem. 2. Ut data eius rei definitione nullus maneat locus quaestioni, An sit?“ (tr. 30.)

Wir sahen, daß beim erschaffenen Dinge die nächste Ursache in der Definition dieses Dinges vorhanden sein mußte. Diese Verknüpfung der Ursachen läßt uns die Ordnung in der Natur erkennen, wie Spinoza es an vielen Stellen des Traktats ausspricht: alle Dinge sind einem ursächlichem Zusammenhange unterworfen. Und wie

steht es mit dem Dinge, das alle andern in sich faßt? Dies muß frei sein von dem Gesetz, dies muß das Gesetz in sich tragen. Es ist dies die causa sui, ungeschaffen, unbedingt. Als ungeschaffenes Ding muß die Definition die Existenz einschließen. So kommen wir zur ersten Definition der Ethik, von wo wir ausgegangen sind. In der causa sui fallen Sein und Wesen zusammen. Wir kamen durch die intuitive Erkenntnis, „die das Wirkliche in seinem konstituierenden Gesetz" auseinandersetzt und es dadurch sich selbst zu Bewußtsein bringt (Kühnemann S. 29), zu diesem Grundbegriff der Ethik.

Der Begriff der causa sui führt sogleich zum Substanzbegriff, der nur in anderer Form die causa sui ist: „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat."

Die Substanz mit einem bestimmten Inhalt gedacht ist Gott: „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit." Somit hat uns Spinoza, ausgehend vom Wahrheitsbegriff, in allmählicher Entwicklung seiner Gedanken zu dem vollkommensten Sein geführt: zu Gott.

Der Grundgedanke in Fechners Philosophie ist der der Allbeseelung. Er führt in der Vorrede zu Z. A. aus, daß die Ansicht der Allbeseelung uralt sei und sich in der Religion der Naturvölker und in der Naturphilosophie der gebildeten Völker bis in die neueste Zeit fortgepflanzt habe. Diese Allbeseelung schließt eine Anerkennung einer individuellen Beseelung in sich ein. Die Bedeutung dieses Gedankens war allmählich verblaßt und hatte an Ansehen verloren. Man meinte, daß die Naturphilosophie mit geläuterten religiösen Ansichten und mit den Forderungen einer exakten Naturwissenschaft im Widerspruch stände. „Dessenungeachtet ist die folgende Schrift nach ihrem allgemeinen Gesichtspunkte nichts als

ein Versuch, dieser fast verschollenen Ansicht wieder Geltung zu verschaffen.“ (Z. A. Vorrede.)

Die Schrift „Nanna“ versucht das Gebiet der individuellen Beseelung auch auf die Pflanzen auszudehnen. Z. A. steigt aufwärts zur Beseelung der Gestirne, zu Gott; also von der individuellen Beseelung zur Allgemeinbeseelung. „Sie, (die Schrift) sucht zu zeigen, daß das Gebiet der individuellen Beseelung weiter und namentlich höher hinauf reicht, als man zumeist meint und bahnt sich dadurch den Weg zu einer Anerkennung auch der Seele des Ganzen. Sie setzt eine solche zwar gleich vonAnfang an voraus, wo es allgemeine Gesichtspunkte vorwegzustellen gilt, aber nicht, um das Besondere dadurch zu ergründen, sondern darauf zu richten.“ (Z. Vorrede.)

Fechner hat hiermit seinen Grundgedanken klargelegt. Die Allbeseelung wird von ihm auf das Organische beschränkt: „Luft und Wellen, Steine mögen also immerhin nur im ganzen Zusammenhange Gottes oder seiner untergeordneten Wesen zählen, und insofern tot heißen. Sie wissen nichts von sich, sie fühlen nichts in sich; sie sind nur unselbständige Mitträger eines wissenden, fühlenden Geistes, begründen ihm selbst kein besonderes Gefühl, es sei denn durch ihre äußere Anschauung, nicht aber durch ihren eigenen inneren Prozeß.“ (Z. 1. 263.)*)

*) S. auch Spinoza, alles was vom Menschen gilt, hat auch Giltigkeit für die „übrigen Induviduen, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind“. (E. 2. 13 schol).

# I. Hauptteil.

## Gott und die Natur*).

In der Einleitung haben wir gezeigt, wie Spinoza, ausgehend vom Wahrheitsbegriff, zur causa sui und schließlich zum Gottesbegriff kam. Fechner baut den Grundgedanken der Allbeseelung, unter dem man verschiedenes denken könnte, im besonderen aus. Das Individuum „Mensch“ ist eingefügt dem höher organisierten Individuum „Erde“, und diese mit allen andern Erden ruht in dem höchsten Individuum, in Gott. Beide Philosophen gehen bei ihrem Gottesbegriff von dem Gedanken aus, daß Gott und Natur ein und dasselbe seien. „Wo im weitesten Sinne das ganze Gebiet der geistigen und materiellen Existenz .... zu Gott gerechnet wird, fällt der Weltbegriff mit dem Gottesbegriff zusammen und wir erhalten die pantheistische Weltansicht im vollsten Wortsinne.“ (Z. 1. 204.) Gott steht der Welt nicht gegenüber, sondern äußert sich in ihr. „Die Natur selbst ist eine Gott immanent bleibende Äußerung desselben.“ (Z. 1. 201.) Gott und die materielle Welt sind so fest aneinander gebunden, „daß beider Tätigkeit nur mit und durcheinander besteht.“ (Z. 1. 289.)

Nach Spinoza ist Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe (Eth. 1, 20), Gott ist die eine Substanz (E. 1. 14.), in der alles ist, was ist (E. 1. 15.), Gott ist die natura naturans (1. 29 schol), er ist die immanent

*) Hierüber s. W. Windelband: „Gesch. der neueren Philosophie usw. 1. Band 3. Aufl. 1904 S. 209 ff. Eingehend handelt über den Substanzbegriff: M. Friedrichs: „Der Substanzbegriff Spinozas neu und gegen die herrschenden Ansichten des Philosophen erläutert.“ Diss. Greifsw. 96. Von letzterem beeinflußt: Alfr. Wenzel: „Die Weltanschauung Spinozas“. Lpz. 1907.

bleibende Ursache aller Dinge. (1. 18.) Er ist mit der Materie eng verknüpft. „Aber auch sonst wüßte ich nicht, warum die Materie der göttlichen Substanz unwürdig sein sollte, da es doch außer Gott keinerlei Substanz geben kann, von der sie leiden könnte.“ (1. 15 schol.) Gott umfaßt alle Einzelwesen, alle Geister sind in ihm vereinigt. „So läßt sich Gott als einheitlich ganzer Geist, als absoluter Geist, Allgeist den unter ihm begriffenen individuellen Geistern der Geschöpfe als seinen geistigen Teilwesen über- und gegenüberstellen.“ (Z. 1. 202 u. dazu E. 1. 15.)

Außer daß Gott als Allgeist alle andern Geister in sich faßt, vereinigt er als der allgemeine Geist alle Begriffsbildungen und Begriffsverbindungen, die aus dem Einzelnen abstrahiert werden, in sich: „indem man Gott (im engsten Sinne) als allgemeinen Geist nach allen, im ganzen begründeten, durch das einzelne hindurchgreifende, es verknüpfenden Bezügen und Gesichtspunkten aus dem Gebiet des Einzelnen, Konkreten selbst abstrahiert und demselben über- und gegenüberstellt.“ (Z. 1. 203.) Durch ihn werden die Dinge erst begriffen. (E. 1. 15.) Jede Erkenntnis der Natur erweitert die Erkenntnis Gottes. (tract. de em. S. 28 n. 2.) Da Gott immanente Ursache aller Dinge ist (E. 1. 18.), da er auch die Ursache ihres Wesens ist (I. 19.), so sind sie nur durch ihn verständlich. Sie sind als Daseinsformen „substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“ (E. 1. def. 5.)

Trotzdem sich Gott sowohl in der Materie als auch im Geiste offenbart, bleibt doch die Einheit gewahrt. „Unendlichkeit und Einheit, das sind die beiden Zahlen, damit zählt man Gott.“ (Z. I. 223.) Nach Spinoza ist die absolut unendliche Substanz unteilbar. (E. I. 13.) Es kann auch außer Gott keine Substanz geben und auch keine gedacht werden. (I. 14.) Gott ist „Anfang, Mittel, Ende, in einem Kreis verschlungen, das Zentrum aller

Kreise, der Kreis zu allen Zentren". (Z. I. 223.) „— Die ganze Welt ist doch nur eine, und alle Systeme, Heere, Sonnen, Erden, Monde sind aus der einen nur gekommen und in der einen noch in eins verbunden.“ (Z. I. 223.) Trotz der Vielheit der Einzelwesen bleibt auch für Spinoza die Einheit bestehen: „— daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d. h. alle Körper auf unendliche Weise verschieden sind, ohne irgend welche Änderung des ganzen Individuums.“ (E. 2. 13. lemma 7. schol.) Die Einheit als solche ist für uns nicht sogleich erkennbar; wir bemerken Geistiges und Körperliches, oder Denken und Ausdehnung. Es sind dies die Attribute der Substanz.

## Die Attribute.

„Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.“ (E. I. def. 4.) Wenn er auch Gott unendlich viele Attribute*) zuerteilt, weil diese Vollkommenheit zu Gott gehört, so bleiben uns doch nur die beiden genannten Attribute zu erkennen übrig. Sie machen das Wesen der Substanz aus (E. I. def. 4), sie werden, ebenso wie die Substanz, durch sich selber begriffen (I. 10), d. h. eins ohne die Hilfe des andern (I. 10. schol). Sie drücken Ewigkeit und Unendlichkeit aus (ebenda u. I. 19.); auch sind sie unveränderlich. (I. 20. cor. 2.) Jedes Attribut drückt in seiner Art (in suo genere) das Wesen der Substanz aus. Aus der unbedingten Natur der Attribute

*) Über die Einfügung der unendlich vielen Attribute in das System ist viel gestritten worden. K. Fischer: „Spinozas Leben, Werke und Lehre", 4. Auflage 1898, sieht sie für Kräfte an, hebt aber dadurch die Gleichheit von Substanz und Attributen auf. Friedrichs „Der Substanzbegriff Spinozas“. Diss. Greifsw. 96. Abschn. 6 erblickt in der Lehre von den zahllosen Attributen eine unmögliche Forderung. Über die verschiedenen Auffassungen und ihre Widerlegung s. Friedrichs a. a. O. S. 67 ff.

kommen die unendlichen Modi. (I. 21.) Zum Attribut der Ausdehnung gehören z. B. Bewegung und Ruhe als unendliche Modi.

Leicht könnte man auf den Gedanken kommen, daß es sich um zwei Substanzen handele. Hiergegen wehrt sich Spinoza: „— daß, wenn auch zwei Attribute als tatsächlich verschieden gedacht werden, d. h. eins ohne die Hilfe des andern, wir trotzdem daraus nicht schließen dürfen, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen.“ (E. I. 10. schol. u. dazu 2. 7. schol.) Fechner hat es bei seinem Gottesbegriff nur mit den beiden Attributen zu tun, von denen er auch betont, daß sie nur ein Wesen ausmachen. „Alle Untersuchungen, die wir über das Gebiet der Existenz anstellen mögen, reichen bloß bis zur geistigen und materiellen Erscheinungsweise derselben. Vom Grundwesen selbst, das beiden Erscheinungswesen in Eins unterliegt, läßt sich nichts weiter sagen, als daß es eben nur eins ist, was sich durch das Vermögen beider Erscheinungsweisen zweiseitig charakterisiert.“ (Z. I. 254.)

Das Geschehen innerhalb der beiden Attribute muß, da es nur eine Substanz gibt, einem Gesetz unterliegen, das man als psycho-physischen Parallelismus bezeichnet hat: jedem Geschehen in einem Attribute entspricht ein Geschehen in dem andern Attribute.

## Der allgemeine Parallelismus*).

Die Lehre vom Parallelismus des Physischen und Psychischen ist bei Spinoza aus dem Erkenntnisbegriff

*) Der Ausdruck „Allgemeiner Parallelismus“ wird hier gebraucht für den parallelen Zusammenhang des Geistigen und Körperlichen in der Natur, während der spezielle Parallelismus (ein hauptsächliches Problem des Neu-Spinozismus) für den parallelen Verlauf des Geschehens im Menschen (Seele und Gehirn) seine Bezeichnung erhält. O. Baensch (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 20 Neue Folge 13) hat eine Dreiteilung des Parallel.: 1. der metaphysische, 2. der ideelle, 3. der erkenntnistheoretische. s. S. 471 u 58.

hervorgegangen (s. Kühnemann a. a. O. S. 49). Aus dem Kugelbeispiel erkannten wir, daß sich Wirklichkeit und Gedanke sogleich miteinander ergaben. Sind nun Ausdehnung und Denken Attribute der einen Substanz, so muß sich folgerichtig eine Veränderung innerhalb der Substanz nach den beiden Seiten bemerkbar machen: Wirklichkeit und Gedanke gehen miteinander.

Dieser Parallelismus zieht sich durch alle Einzelwesen der Substanz: „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.“ (2. 7.) Somit ist Gottes Macht zum Denken seiner wirklichen Macht zum Handeln gleich: „Alles was aus der unendlichen Natur Gottes nach außen folgt, das alles folgt in Gott gedankenmäßig aus der Idee Gottes in der nämlichen Ordnung und der gleichen Verknüpfung.“ (2. 7. cor.) Denselben Gedanken hat Fechner: „— solange etwas im Geiste Gottes geht, geht auch etwas zugehörig im Leibe der Natur, und das hat auch wieder seinen leiblichen Erfolg.“ (Z. I. 271.) Ferner folgt nicht etwa die Welt nach dem göttlichen Gedanken: „Die Welt soll unmittelbar wie ein Gedankenspiel Gottes sein, nicht dem Gedankenspiele folgen.“ (Z. I. 272.) Fechners Lehre vom ps. ph. Par. liegt der Gedanke der Allgemeinbeseelung zugrunde. „Dasselbe Grundwesen, das sich als Geist und andern als Leib erscheint, ändert sich im Zusammenhang und Wechselbedingtheit der beiden Erscheinungsweisen.“ (Z. 1. 253.)

In der Auffassung der beiden Attribute innerhalb des Parallelismus weicht Fechner von Spinoza ab. Bei Spinoza wird jedem Attribut die gleiche Realität zugesprochen (I. 10. schol.); nach Fechner wird das Attribut der Ausdehnung als Erscheinung gefaßt. Er unterscheidet die Selbsterscheinung von der Erscheinung, die ein anderer von einem gegebenen Dinge hat: „Alle Erscheinung des Geistigen im weitesten Wortsinne . . . ist als solche überhaupt eine Selbsterscheinung oder geht doch als Moment



in eine solche ein: indes das Leibliche, Körperliche als solches überall nur einem anderen als sich selbst erscheint, sonst wäre es ja Geistiges, und wir verwirrten die Worte." (Z. 1. 252.) Im Grunde ist das Materielle doch ein Psychisches. (T. 244.)

Diese beiden Erscheinungsweisen lassen auch einen Standpunktwechsel in der Betrachtung zu (Z. 2. S. 148 ff.), den innern oder den äußern; trotzdem bleibt Psychisches und Physisches identisch. Ein Geschehen, z. B. der Stockschlag, den mein Nachbar erhält, kann für mich einmal ein physisches Geschehen sein, ändere ich den Standpunkt, so schließe ich auf den Schmerz, den mein Nachbar empfindet: denn ich selber weiß es aus Erfahrung, welche Wirkung der Stockschlag hervorruft.

Aus der Natur der Attribute ergibt sich bei Spinoza, daß keins durch das andere begriffen werden kann (I. 10.). Jedes Geschehen in der Welt wird demnach bestimmt einmal durch das Attribut der Ausdehnung, sobald es sich um das äußere Geschehen handelt, dann durch das Attribut des Denkens, sobald ein innerer Vorgang erklärt werden soll. Nie aber darf man die Ursache aus einem Attribut mit der Wirkung aus einem andern zusammenbringen oder zur Erklärung heranziehen. Spinoza lehnt also jede Wechselwirkung ab: „Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest". (3. 2.) Fechner lehnt natürlich auch die Wechselwirkungstheorie ab; aber durch seine Lehre vom Standpunktwechsel kommt er zu Kausalitätsübergriffen. „Spinoza meint, daß der Kausalablauf in jedem Gebiet nicht bloß für sich verfolgt werden könne, sondern auch für sich verfolgt werden müsse; es gibt nach ihm keinen Übergriff der Kausalität aus einem Gebiet ins andere, wohl aber nach uns, vermöge des möglichen Standpunktwechsels." (Z. 2. 155.) Logisch ist dies also möglich, wenn auch nicht tatsächlich.

Wir haben bisher von der Substanz (oder Gott) die beiden Attribute und den parallelen Verlauf innerhalb des Geschehens kennen gelernt. Obwohl hiermit die Existenz Gottes ohne weiteres vorausgesetzt werden muß, fühlen doch beide Philosophen, namentlich aber Spinoza, daß sie auf die Existenz Gottes noch genauer eingehen müssen. Spinoza weiß, daß die Definition der causa sui und die daraus folgenden allein die Zweifel hinsichtlich der Existenz Gottes nicht forträumen. Er geht deshalb in einigen Lehrsätzen noch einmal darauf ein. Zunächst sei wieder auf die Entwicklung der ersten Definition hingewiesen. Bei Fechner leitetdie Existenzfrage zum obersten Weltgesetz über.

## Die Existenz Gottes.

Für Spinoza und Fechner steht die Existenz Gottes fest. Bei Spinoza ergibt sich die Existenz aus dem Wahrheitsbegriff, wie wir gesehen haben (s. Abschn. 1). Spinoza gibt als erste Begriffserklärung in der Ethik die der causa sui und definiert sie als das „cuius essentia involvit existentiam: sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens“. Nun wird die Substanz nur durch sich selbst begriffen, ist also Ursache ihrer selbst. Gott ist dieses absolut unendliche Sein, die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht. (I. def. 6.) In I. 11. wird noch einmal auf die Existenz Gottes hingewiesen: „Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.“

Fechner hat, von dem Geist im einzelnen ausgehend, auf den Allgeist hingewiesen (Z. I. S. 110 ff.), ist dann zur Allgemeinbeseelung aufgestiegen (s. Einltg.). Hier sind es Analogieschlüsse, die Fechner zur Existenz Gottes führen; später kommen wir zum theoretischen Gottes-

beweise (s. S. 21)*). „Alles, was uns diente, einen Geist im Irdischen zu beweisen, kann nun noch hinzutreten, den Beweis im höheren Sinne für einen Gott in der gesamten Welt zu führen.“ (Z. I. 219.) Ferner sei Gott nicht bloß mit Gründen zu suchen, „daß wir ihn suchen, suchen müssen, ist selbst der stärkste Beweis, daß er sei, und daß wir ihn allenthalben und von Anbeginn gesucht haben, der stärkste, daß wir ihn suchen müssen“. (Z. I. 219.)

Spinoza beweist zunächst die Existenz der Substanz aus seinen Definitionen. Die Substanz, die von keiner andern hervorgebracht ist (I. 6), muß causa sui sein, d. h. zu ihrem Wesen gehört die Existenz. (I. def. 1.) Demnach existiert Gott auch und nach I. 11 notwendig. Der erste Existenzbeweis ist indirekt geführt. Man könnte annehmen, Gott existiere nicht. „Quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.“ (I. Ax. 7.) Also schließt sein Wesen die Existenz nicht ein. Doch das ist widersinnig, da (I. 7) bewiesen ist, daß zur Natur der Substanz die Existenz gehört. Der zweite Beweis erklärt, daß sich für Existenz und Nichtexistenz eine Ursache angeben lassen müsse, die diese beiden Möglichkeiten begründet. Sobald sich ein Grund oder eine Ursache für die Nichtexistenz findet, so muß man diese zugeben. Jene Ursache müßte, was Gott anbetrifft, entweder in ihm selbst oder außer ihm sein. Wäre sie außer ihm, so müßte sie entweder in einer Substanz von gleicher oder anderer Natur sein. Wäre die Substanz von gleicher Natur, so hätten wir dadurch die Existenz dieser gleichen Natur festgesetzt, also auch

*) Abzusehen ist hier von den praktischen Argumenten für die Existenz Gottes (Z. 2. 90 ff.), wo angegeben wird, daß der Glaube an Gottes Existenz uns Vorteile vor dem Unglauben gewährt, uns Befriedigung, Glück und Wohl nicht bloß nach einzelnen Beziehungen, „sondern nach allen Seiten des menschlichen Wesens, für die Gesamtheit der Menschheit auf unbegrenzte Dauer“ gewährt. (Z. 2. 92.)

die Gottes. Eine Substanz von anderer Natur hat nichts mit Gott gemein, d. h. sie ist ohne kausale Beziehung. Wäre die Ursache in Gott, so schlösse die Natur Gottes einen Widerspruch in sich, und dieses kann man von dem höchst vollkommenen Wesen nicht annehmen; denn dadurch litte es an Vollkommenheit. Also existiert Gott notwendig. Der dritte Beweis, als Erfahrungsbeweis, ist von geringerer Bedeutung; er sollte für die Allgemeinheit faßlicher sein.

Wenn Fechner das „Suchenmüssen" nach Gott als den stärksten Beweis für das Dasein Gottes ansieht (s. S. 20), so meint er damit, daß wir die unendlich vielen Wirkungen in der Natur sehen und nun nach den Ursachen suchen, diese weiterhin zurückführen auf andere, bis wir schließlich mehr und mehr Einzelheiten zusammenfassen und dann zu der Einheit kommen, die wir Gott nennen. Er wäre darnach auch die erste Ursache, so wie er es bei Spinoza I, 16 cor. 3 ist. Gott ist die bewirkende Ursache aller Dinge (I. 16 cor. 1.), er ist die Ursache durch sich selbst, nicht aber durch ein Hinzukommendes (cor. 2.), und schließlich die erste Ursache. Bei Spinoza sind dies alles Folgerungen aus der Natur der Substanz und werden nicht von ihm zum Beweise herangezogen. Fechner hat neben den psychologischen und praktischen Argumenten für das Dasein Gottes noch einen theoretischen Gottesbeweis, der sich an das oberste Weltgesetz anknüpft.

## Das oberste Weltgesetz.

Es lautet: „Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches auch diese Umstände sein mögen, so kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter anderen Umständen aber andere Erfolge." (Z. I. 210.) Unter Umständen versteht Fechner sowohl alle äußeren wie alle inneren. Dieses Gesetz ist das oberste Weltgesetz; denn es faßt alle Gesetze in sich: „Alle besonderen Ge-

setze des Geschehens sind nur Fälle dieses einen obersten.“ (Z. I. 211.) Dieses Gesetz ist nicht an Raum und Zeit geknüpft: „Unser Gesetz bestimmt aber dasselbe in aller Beziehung, für alle Umstände auf einmal. Es macht erst die Gesetze zu Gesetzen, indem sie sich ihm unterordnen.“ (Z. I. 211.) Dieses Gesetz ist nicht an Organisches gebunden, es fast auch „Unorganisches in gleicher Weise und Weite.“ (Z. II. 98.) Fechner nennt dieses Gesetz das allgemeinste Kausalgesetz: „denn Grund und Folge beziehen sich nur nach diesem Gesetz aufeinander und heißen nur Grund und Folge, sofern sie sich darnach aufeinander beziehen.“ (Z. 2. 101.) Dieses Gesetz dient Fechner für den theoretischen Daseinsbeweis Gottes. Es enthält in sich eine Fülle von Tatsachen und Erscheinungen, die unerschöpflich ist. „Denn erkannten wir nicht im Walten des obersten Gesetzes ein in sich einziges, ewiges, allgegenwärtiges, allwaltendes, allmächtiges, alle Wirklichkeit nicht nur durchwirkendes . . . Zeit und Raum, Natur und Geist in eins umspannendes . . . Wesen?“ (Z. I. 217.) Das sind alles Eigenschaften, mit denen wir Gott ausstatten. Was fehlt also noch, damit wir in dem Gesetz Gott selber erkennen? „Nur eben sein Bewußtsein, und was erst durch Bewußtsein voll wird.“ (Z. I. 217.) Dieses Selbstbewußtsein ist es, das dieses Gesetz zu Gott erhebt. Das Gesetz mit allen seinen göttlichen Eigenschaften wird anerkannt. Viele haben die T a t s a c h e des allgemeinen Zuges bewertet, der alle Körper zueinander treibt, „daß die fernsten Weltkörper sich nacheinander noch hin zu bewegen streben, sich einander suchen, als spürten sie ihr Dasein in der Ferne“. (Z. I. 209.) Diese T a t s a c h e darf nicht ausschlaggebend sein. „Diese allgegenwärtige Gültigkeit, unverbrüchliche Haltbarkeit des Gesetzes ist ein viel tiefer greifendes, innigeres, festeres Band des Alls als jener Zug, der dem Gesetz nur gehorcht.“ (Ebenda.) Durch das anerkannte Walten dieses Gesetzes wird das Dasein Gottes theoretisch bewiesen.

Das Selbstbewußtsein ist etwas, das hinzugenommen wird, und sich auch bei Spinoza findet. „In Deo datur necessario idea, tam eius essentia, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.“ (E. 2. 3.) Ergibt sich bei Fechner das Einsetzen des Bewußtseins Gottes, der Idee seiner selbst, aus dem Analogieschluß vom Menschen aus, der nur ein Geschöpf, ein Einzelwesen innerhalb der unendlichen Natur ist und ein einheitliches Bewußtsein hat, so folgt bei Spinoza diese Eigenschaft aus dem Begriff der Vollkommenheit, die Gott zugeschrieben werden muß.

Nach I. 11. existiert Gott notwendig. „Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.“ (I. 16.) Unter diesem unendlich Vielen muß auch die Idee Gottes von seinem Wesen und von allem, was aus diesem Wesen folgt, sein. (II. 3.) Diese Idee kann keine zufällige sein, sondern sie muß sein; sie ist notwendig. Hiermit kommen wir zu der Lehre von der

# II. Hauptteil.

## Allnotwendigkeit,

ohne die das System Spinozas nicht zu verstehen ist, die keine Abweichungen zuläßt, wie sie sich bei Fechner, der auch diesen Gedanken ausführt, finden. Sie ergibt sich aus Spinozas Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit ist intuitive Erkenntnis, und diese sieht in der Wirklichkeit zugleich das Gesetz. Hierin liegt schon der Notwendigkeitsbegriff. Spinoza weist im tr. p. 19 Anm. 1 auf ihn hin: „Cum in natura nihil possit dari, quod eius leges oppugnet; sed sum omnia secundum certas eius leges fiant, ut certos, certis legibus, suos producant effectus irrefragabili concatenatione, hinc sequitur . . .“

Gott existiert notwendig (I. 11), alles Seiende ist in ihm und wird durch ihn begriffen (I. 15), aus seiner Natur

folgt unendlich vieles auf unendlich viele Weisen (I. 16), er ist die bewirkende (I. 16 schol.) und die unbedingt erste Ursache aller Dinge. (I. 16. cor. 3.) Er ist die bewirkende Ursache des Daseins und des Wesens der Dinge. (I. 25.) Er bestimmt die Dinge zum Wirken (I. 26). Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt auch die Notwendigkeit seines Handelns. Haben wir einmal die göttliche Natur erkannt, so muß daraus auch eine bestimmte Weltordnung und -anordnung folgen, sonst wäre die Natur Gottes eine andere, als sie es tatsächlich ist. „Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.“ (I. 33.) Hier ist die göttliche Natur das oberste Weltgesetz, das unumstößlich dasteht. Wie die Dinge im Weltzusammenhange sind, folgten sie aus der höchsten Vollkommenheit Gottes (I. 33. sch. 2). Durch die Notwendigkeit in ihm setzen wir sein Wesen und seine Macht gleich. (I. 34.) Daher wird von seiner Macht folgendes ausgesagt: „Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.“ (I. 35.)

Fechner gibt seinem obersten Weltgesetze auch jene Macht der Notwendigkeit. „Der ganze unendliche Weltenbau im großen geht deutlich nach Gesetzen der Notwendigkeit.“ (Z. I. 293.) Die Notwendigkeit in Gott kann in keiner Weise als Mangel seiner Vollkommenheit empfunden werden: „Nun aber auch die Naturnotwendigkeit kann nur insofern als eine Fessel für Gott erscheinen, als man sie ihm äußerlich angetan denkt.“ (Z. I. 291.) Gottes Macht ist auch seinem Wesen gleich zu setzen. „Die Gesetze aber, auf denen die Naturnotwendigkeit beruht, sind lauter innere Bande des göttlichen Leibes, welche diesen Charakter im höchsten Sinne tragen.“ (Z. I. 291.) „Unmöglich kann Gott eine Gesetzlichkeit, die in seinem Wesen selbst begründet ist, als Hemmnis seines Wesens spüren“ (ebenda). Fechner faßt seine Ansicht von der Notwendigkeit dahin zusammen: „Und nochmals, halten wir doch gesetzliche Notwendigkeit nicht für etwas

Schlechtes." (Z. I. 293.) Steht somit die Notwendigkeit der göttlichen Natur, Gott als das oberste Weltgesetz bei Spinoza und Fechner fest, so sehen beide Philosophen innerhalb der Notwendigkeit eine Freiheit in Erscheinung treten. Die Freiheitsbegriffe bei ihnen weichen allerdings voneinander ab. Dies erhellt schon aus den Erklärungen des Begriffs.

## Die Freiheit in Gott.

Nach Spinoza ist das Ding frei, „quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur". (I. def. 7.) Fechner dagegen gibt von der Freiheit keine bestimmte Definiton. „Freiheit brauche ich im allgemeinen ebenso unbestimmt, als sie gebraucht wird und suche nur den verschiedenen Wendungen, welche Einwürfe, die sich an ihren Begriff in verschiedenen Fassungen knüpfen können, durch ebensoviele Wendungen zu begegnen, ohne das Wesen des Begriffs selbst im Laufe dieser Erörterungen fixieren oder klären zu wollen." (Z. I. Vorwort S. XXI.) Er spricht an derselben Stelle von dem „unklaren Sprachgebrauche", der die „entsprechende Begriffsverwirrung selbst ganz gut ausdrückt, die im gemeinen Bewußtsein darüber statt hat". Daher finden sich auch bei Fechner die verschiedensten Deutungen des Freiheitsgedankens.

Das oberste Weltgesetz, zu dem noch Bewußtsein kommt, ist Gott. Er hält in sich alle Gesetze. Aber dieses Gesetz läßt die Freiheit zu, denn „es liegt nichts in seinem Ausdrucke, was die Art des ersten Erfolges selbst an irgend welchem Orte für irgend welche Umstände, noch die Art des Eintritts der ersten Umstände selbst irgend wie bestimmte". (Z. II. 106.) Hier liegt zunächst eine Berührung mit Spinoza vor. „Gott handelt lediglich nach den Gesetzen seiner Natur und von niemandem gezwungen." (I. 17.) Dieses Handeln nach

den Gesetzen seiner eigenen Natur macht, daß er „allein eine freie Ursache ist“ (I. 17. cor. 2), wie es auch in der Definition zu dem Begriffe „frei“ ausgesprochen ist. Aber diese Definition und Lehrsatz I. 17 weichen schon erheblich von Fechners Auffassung ab. Nach Spinoza ist mit Gott, dem absolut unendlichen Sein, sofort jene Fülle der Gesetze gegeben, die das Geschehen bedingen. Nun muß aus Gottes Natur alles entstehen, was entstanden ist, und so entstehen, wie es entstanden ist. (E. I. 23.) Fechner hält sich bei der Darlegung des Freiheitsbegriffes an das Entstehen der ersten Umstände. Sein oberstes Weltgesetz spricht nur von einer Wiederholung der Erfolge. Die ersten Erfolge sind frei: „dasselbe absolute Muß ist es, nachdem dieselben Umstände überall und immer dieselben, verschiedene Umstände überall und immer verschiedene Erfolge zeugen, nichts tritt aus diesem Muß heraus; aber dieses Muß selbst ist als kein ursprünglich notwendiges abzuleiten und läßt noch unendliche Freiheit der Umstände wie der Erfolge.“ (Z. I. 214.) Wo bleibt da die Notwendigkeit, die er selbst aufstellt? Ist das Muß kein ursprünglich notwendiges, so hat es sich also erst entwickelt. „Alles Erste in der Welt, alles, was sich nicht von Umständen, die auch sonst und anderwärts vorkommen, abhängig machen läßt, sei's im uns Bewußten oder Unbewußten, ist solcher Gestalt als ein frei Entstandenes anzusehen; und sofern die Welt im ganzen wie in individuellen Gebieten fort und fort Neues, von gewisser Seite mit allem früheren Unvergleichbares, entwickelt, geht auch ein Prinzip freien Schaltens durch die Welt im ganzen.“ (Z. I. 213.) Demnach ist das Erstentstandene und das Neuentstehende ein Freientstandenes, also etwas, „dessen Entstehung nicht nach irgend welchen Gesetzen als notwendig ableitbar“ (Z. II. 115) gedacht wird. Wir haben demnach bei Fechner eine zweifache Freiheit in Gott: die der ersten Entscheidung und die aller neuen Entscheidungen. Die letztere soll uns beschäf-

tigen, wenn wir die Freiheit des Menschen behandeln werden. Jetzt haben wir noch die Freiheit der ersten Entscheidung zu betrachten.

„Und dächten wir uns ein höchstes Wesen, die Welt nach unserem Gesetz von vorn an schaffend und ordnend, so konnte es danach alles schaffen und ordnen, wie es wollte, ohne durch etwas gebunden zu sein, ja, es fand in dem Gesetze anfangs gar keinen Anhalt, wonach es sich richten konnte, es blieb rein an seine freie unvorbestimmte Selbstbestimmung damit gewiesen." (Z. I. 213.) Sobald es einmal etwas gesetzt hatte, blieb dies bildend für die Folge (ebenda). Hier vermischen sich biblische Gesichtspunkte, die wir noch später bei Fechner in der Metaphysik finden werden, mit dem Grundgedanken der Einheit in der Natur. Sein Bestreben, Gott als frei hinzustellen nach den schwankenden Gemeinbegriffen, verwickelt ihn in Widersprüche. So konnte das oberste Weltgesetz „die Gesetze aller Dinge selbst mit Freiheit schaffen; ja, das oberste Weltgesetz könnte man sich mit Freiheit geschaffen denken, da in seinem Begriff eben nichts liegt, was uns auch seine Realität verbürgt, indes es uns selbst alle Realität verbürgt". (Z. I. 213.) Wenn das oberste Gesetz geschaffen werden konnte, mußte etwas vor ihm sein, das es schuf. Nun ist es, mit Bewußtsein ausgestattet, selbst Gott; also könnte Gottes Bewußtsein nur vor dem Gesetz gewesen sein. Dieses Bewußtsein hat sich, wie wir später sehen werden, erst entwickelt. Wo bleibt überhaupt die Ewigkeit, die dem Gesetz zugeschrieben wird? Wo bleibt ferner die Einheit von Natur und Geist? Ist nicht dieser Gott der alttestamentarische?

Ein anderer Satz über das allgemeinste Gesetz deckt einen weiteren Widerspruch in der Gedankenfolge Fechners auf. Nachdem er das Gesetz göttlich gemacht hatte, fürchtet er, daß man es über die Welt setzen könnte: „Nur folgt das Dasein der Wirklichkeit nicht aus diesem

Gesetz, da vielmehr eins mit dem andern unmittelbar gegeben ist.“ (Z. I. 211.) Ferner: „Die Welt soll unmittelbar wie ein Gedankenspiel Gottes sein, nicht dem Gedankenspiele folgen“. (Z. I. 272.) Hier sehen wir im Gegensatz zum Vorhergehenden, daß Fechner in die alte Bahn eingeht, daß nun wieder Gesetz und Wirklichkeit, Natur und Geist eine Einheit bilden! Dieser Gedanke nähert sich wieder der causa sui Spinozas.

Nach Spinoza ist mit der göttlichen Natur auch die Folge alles Geschehens gegeben. Jedes Geschehen, das nicht notwendig so ist, wie es ist, würde einen Mangel der Vollkommenheit Gottes bedeuten. Demnach gibt es bei Gott nur Notwendigkeit, aber eine Notwendigkeit, die darum frei ist, weil sie aus der Natur Gottes allein begriffen wird. Fechners Gott scheint fast am Anfang der Weltschöpfung (von der auch Fechner spricht) unschlüssig zu sein, was er schaffen soll, und der schließlich eine bestimmte Richtung einschlägt. Spinozas Substanz ist da, und damit ist alles Geschehen aus ihrer einmal vorhandenen Natur gegeben. Eine Willensfreiheit ist nicht bei Gott, da der Wille nicht eine freie, sondern notwendige Ursache ist. (I. 32 u. cor. 1.) Fechner sieht im Entstehen der ersten Dinge diese Freiheit des Willens, mit der er Gott schmückt. Wir sahen, daß er sich hierbei in Widersprüche verwickelte, die unter anderem namentlich den Ewigkeitsbegriff betrafen. In der Erklärung dieses Begriffes weichen Spinoza und Fechner voneinander ab.

## Der Ewigkeitsbegriff.

Spinoza definiert die Ewigkeit folgendermaßen: „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aerternae definitione necessario sequi concipitur.“ (I. def. 8.) In der Erklärung zu dieser Definition sagt er weiter, daß diese Existenz ebenso wie das Wesen des

Dinges eine ewige Wahrheit bedeutet, zu deren Erklärung die Dauer und die Zeit nicht herangezogen werden kann, gleichviel, ob man Dauer als anfangs- und endlos bezeichnet.

Wenn also Ewigkeit nicht durch anfangs -und endlose Dauer erklärt werden soll, wie kommt man zu diesem Begriff? Mit dem Begriff der „Existenz selbst" ist zunächst wenig getan. Die Definition der Ewigkeit enthält als Erklärung das Wort „ewig", also eine Eigenschaft, die in dem zu erklärenden Begriffe steckt. Der Begriff „ewig" ist auch als solcher in den vorhergehenden Definitionen nicht zu finden. Man wird deshalb versuchen, durch einen anderen Begriff zu dem gesuchten zu kommen.

In der def. 2. Teil I. heißt es: „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest". Zur Erklärung seines Begriffes gehört demnach noch der Begriff eines andern Dinges. Aus der def. 2. wird man folgern können, daß „unendlich in seiner Art" ein Ding heißen wird, das durch kein anderes derselben Natur begrenzt wird. Und schließlich „unendlich" ganz allgemein ein Ding, das unbegrenzt ist, zu dessen Begriff der Begriff eines andern Dinges nicht nötig ist; und dieses unbegrenzt existierende Ding, das aus sich selber heraus begriffen wird, ist die Substanz. Will man den Begriff „unendlich" für sich erhalten, so wird man ihn nur von dem Begriff der Substanz abstrahieren müssen; man darf ihn nicht durch das unendliche Anwachsen der Zahl, des Raumes und der Zeit erklären. Diese letzte Art bezeichnet Spinoza als etwas, das durch die Vorstellung gebildet wird. (I. 15. schol.) Nur die Größe, die als Substanz gedacht wird (und dies geschieht nur durch die Erkenntnis) (ebenda), ist die wahre Größe für den Unendlichkeitsbegriff*).

*) Ein weiterer Aufschluß über diese Fragen findet sich im Epist. XII an Ludw. Meyer.

Um den Begriff der Ewigkeit noch deutlicher zu machen, gehen wir wieder zur def. 2. zurück. „Endlich in seiner Art,“ heißt ein Ding, das durch ein ihm gleiches begrenzt wird. Jeder Körper wird durch einen anderen, größeren, jeder Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Wie diese Begrenzung zu denken ist, zeigt uns prop. 28. pars. I. Dieser Lehrsatz gibt an, daß jedes endliche Ding zum Existieren und Wirken durch eine andere Ursache, die auch endlich ist, bestimmt wird, diese wieder durch eine andere und so fort „ins Endlose“. Dieser Satz spricht also von der Kausalität; das Begrenztsein ist also die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung. „Unendlich“ oder ohne Begrenzung wird also ein Ding sein, das durch keine Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt ist: es ist dies die causa sui, die Substanz, Gott. Nun enthält das Ding, dessen Geschehen durch kein äußeres Geschehen bestimmt wird, eben dieses Geschehen als Notwendigkeit in sich. (I. def. 3. 6. 8. prop. 8. 16. 33. 35.) So kommt Spinoza dazu, daß er die Ewigkeit der Notwendigkeit gleichsetzt*). Daher bedeutet der Ausdruck „sub aeternitatis specie“ soviel wie „unter dem Gesichtswinkel der Allnotwendigkeit“. Der Ewigkeitsbegriff geht über den Unendlichkeitsbegriff in einer Hinsicht hinaus: Dieser gibt nur das Unbegrenztsein, d. h. frei von einer Ursache, jener aber schon die Notwendigkeit des Geschehens wieder**).

Sobald wir diesen Ewigkeitsbegriff haben, wissen wir auch, daß Gott unveränderlich ist. Gott handelt not-

*) S. I. 10. schol: Die Notwendigkeit oder Ewigkeit.

**) S. A. E. Taylor: „The conception of immortality in Spinozas Ethic“ (Mind, a quarterly review of psych. and philos). April 1896 S. 147: Eternity is thus for Spinoza identical with scientific necessity, and to think of a thing as eternal is to perceive it, not as an inexplicable and insolated event or phenomenon, but in its varions intelligible relations to the rest of the Universe as an integral and indispensable factor in the whole.“

wendig aus seiner Natur heraus. (I. 33 u. 35.) Demnach mußte Spinoza seinem Gotte die Freiheit des Willens absprechen. (I. 32. cor. 1.)

Fechner hat einen anderen Ewigkeitsbegriff als Spinoza, daher auch seine Abweichungen im Gottesbegriff. Bei Fechner ist eine Entwicklung innerhalb des Gottesbewußtseins gegeben. „Die Welt mit Gott aber hatte sich von Anfang an ganz selbst zu erziehen, aus reinen eigenen Mitteln: ihre Anlage schloß von vornherein auch das Vermögen dazu ein, ja, nicht nur sich selbst im ganzen, sondern auch viele Menschenkinder in sich zu erziehen, deren Erziehung selbst zu ihrer Selbsterziehung mitgehört.“ (Z. I. 240.) Auf diese Weise verändert sich Gott wie ein Mensch, der älter wird. „Der junge Gott ist so zu sagen selbst zugleich Vater, Lehrer, Erzieher des alten Gottes“ (ebenda). Sind bei Spinoza die Einzelwesen ohne Einfluß auf die göttliche Bestimmung, im Gegenteil, nur durch Gott möglich und zu verstehen, so haben sie bei Fechner einen großen Einfluß auf die Ausbildung Gottes. „Und indes von einer Seite Gott an Alter wächst, wächst er von der anderen auch wieder an Jugend; denn wie er altert in der Zeit, werden immer neue Einzelwesen in ihm jung.“ (Z. I. 241.) „Indes das Kind vom alten Gotte das Alte lernt, erlernt der alte Gott durch neue Wesen Neues, ersinnt in ihnen, durch sie selber, Neues, hebt allen Schatz des Neuen, den er im einzelnen durch sie gesammelt, im ganzen auf, bringt in ihm menschlichen Verkehr und menschliche Geschichte zu höherer Betätigung und höherer Entwicklung als durch den Einzelnen allein geschehen könnte, und aus diesem Schatze empfängt dann jeder durch Erziehung und Leben dies und das und wuchert mit dem empfangenen Pfunde weiter“ (ebenda).

Solch ein Gott, der langsam heranreift, sowie die Einzelwesen in ihm heranreifen, müßte in früherer Zeit, wenn wir sie mit der neuen vergleichen, unvollkommener

gewesen sein. Dagegen wehrt sich Fechner; denn sein Begriff der Vollkommenheit weicht von dem spinozistischen ab. „In der frühesten Zeit aber, wie in der spätesten, genügte doch Gott in gleicher mangelloser Weise der Aufgabe, die Welt in dem Zustande, in dem sie war, über den Zustand hinaus, in dem sie eben war, recht zu führen, und die Vollkommenheit Gottes ist überhaupt nicht in der Erreichung eines begrenzten Gipfels, sondern in einem unbegrenzten Fortschritte zu suchen.“ (Z. I. 241.) Dagegen Spinoza: „Gott oder alle Attribute sind unveränderlich“. (I. 20. cor. 1.) Dem Gott Fechners ist das Selbstbewußtsein erst allmählich gekommen. „Anstatt mit seiner Vernunft von Anfang an sich selbst und seine Werke zu übersteigen, ließ er vielmehr zuerst sie ganz aufgehen im Aufbau und im Ausbau der ersten Basis ihrer eigenen Erhöhung, einer frischen gewaltigen Sinneswelt.“ (Z. I. 242.) Nachdem Gott geschaffen hatte, folgte erst die Betrachtung. „Gott sieht, was er getan, und wie er findet, daß es ist gut getan, so baut er darauf weiter, es folgt die Unterscheidung; es folgt auch die Benennung; so geht es immer vorwärts.“ (Z. I. 243.) Also zunächst ein gedankenloses Schaffen; ein Zufallsspiel, denn es hätte auch schlecht sein können.

Fechner bildet seinen Ewigkeitsbegriff als Unendlichkeit in der Dauer und zwar auf die Weise, wie sie Spinoza verächtlich als „Vorstellung“ bezeichnet. Bei Fechner führt der Gedanke der Allbeseelung zu jener Entwicklung innerhalb des Ganzen. So wie das Individuum sich weiter entwickelt als Teil des Ganzen, so steigt auch Gott als der Allumfassende, höher in der Entwicklung. Fechners Vorstellungen und Spinozas Begriffe stehen sich gegenüber.

Die verschiedene Auffassung des Ewigkeitsbegriffes muß auch bei beiden Philosophen eine andere Ansicht über das Wirken Gottes hervorrufen. Spinozas Gott ist die ewige Substanz, die nur durch den Verstand begriffen

wird, Fechners Gott aus dem Grundgedanken der Allgemeinbeseelung erfaßt, muß in seinem Wirken der Entwicklung des Einzelwesens Rechnung tragen. Hierdurch wird eine verschiedene Auffassung über die Zweckmäßigkeit in der Natur entstehen.

## Die Zweckmässigkeit.

Spinozas Gott ist notwendig so, wie er ist. Die Notwendigkeit alles Geschehens ist in seiner Natur begründet. Gott ist auch das vollkommenste Wesen; als solches darf er keinen Mangel haben. Sobald aber ein Zweck erreicht werden soll, wird etwas erstrebt, das entbehrt wird (s. I. Appendix). Also vereint sich der Zweckgedanke nicht mit Gottes Vollkommenheit. Nach Spinoza stellt „jene Lehre vom Zweck die Natur gänzlich auf den Kopf", weil die Menschen das als Wirkung ansehen, was in Wahrheit Ursache ist (s. I. App.).

Fechner hat sich in der Lehre von den zweckmäßigen Naturschöpfungen vom Volksglauben nicht losmachen können. „Wenn wir die außerordentliche Zweckmäßigkeit im Naturwirken betrachten, will es uns oft bedünken, als wirke die Natur mit Absicht." (Z. I. 267.)

Dann kommt ihm aber wieder der Gedanke, daß die Idee der Zweckmäßigkeit dazu führen könnte, so wie beim Menschen, erst den Trieb, dann die Tat darin zu sehen. Deshalb gibt er an, daß Zweckgedanke und Tat eins sind (ebenda), um gleich darauf wieder zu sagen: „Wir sind im Zusammenhange der ganzen Werkstatt der Natur zweckmäßig erfunden und eingerichtet und dienen nun jeder besonderen Zwecken darin." (Z. 1. 277.) Fechner hebt auch seine Lehre vom Standpunktwechsel deshalb hervor, weil sie die theologische Betrachtung zuläßt. (Z. 2. 155.)

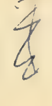
Spinoza will von den Menschen nichts wissen, die solche Gedanken haben, wie sie Fechner vorbringt. „So

auch staunen sie, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, und schließen . . . weil sie die Ursache von soviel Kunst nicht kennen, . . . er sei nicht auf mechanischem Wege, sondern durch göttliches oder übernatürliches Können gebildet und so eingerichtet, daß kein Teil dem andern zuwider ist.“ (I. App.) Fechner betont zwar die Entwicklung innerhalb der Welt, also auch die Gottes; aber er widerspricht sich hierbei. Er hat an anderer Stelle (s. S. 32) behauptet, daß Gott zunächst nur schafft, dann erst betrachtet, was er geschaffen hat, daß er ferner mit seiner Vernunft sich selbst und seine Werke von Anfang an nicht überstieg, sondern diese Vernunft im Auf- und Ausbau einer gewaltigen Sinnenwelt aufgehen ließ. (Z. I. 242.) Dann sagt er aber, daß „die erste Findung und Erfindung des Menschen, die zweckmäßige neue Einrichtung desselben“ mit einem erhöhten Bewußtsein geschah (Z. I. 279), daß überhaupt erst die bewußte Schöpfung kommt und dann, wenn in den Geschöpfen Wiederholungen eintreten, ein halb Unbewußtes in Gott hierbei ist. (Z. I. 208 ff.) Wie viel moderner ist Spinozas Gedanke von dem Entstehen auf mechanischem Wege als Fechners Zweckmäßigkeitsgedanke!

Fechner kann trotz aller Zweckmäßigkeit, die er in der Natur sieht, doch nicht leugnen, daß es Unzweckmäßiges gibt, das wir als Übel bezeichnen. Wie ist nun das Übel in der Welt mit der Güte Gottes vereinbar, der doch alles nach bestimmten Zwecken eingerichtet haben soll? Nun wird mit einmal dieser Gott, dem die Zweckmäßigkeit zugeschrieben wird, dem Mangelhaften entrückt. Das Üble taucht nur im Gebiet der Einzelheiten auf. (Z. I. 244 u. T. 47 ff.) Das Übel entsteht aus den niederen Trieben in Gott (ebenda). Um dem Übel in der Welt eine gute Seite abzugewinnen, wird es als Zuchtrute hingestellt. (Z. I. 245 f.) Die Unlust ist da, um die Lust als solche empfinden zu lassen. (Z. I. 247.) Gott hat das Wollen und die Macht, alles Üble zu einem guten Ende

zu führen, sei's auch auf Umwegen: aber durch seinen Willen ist das Üble nicht da. (Z. I. 248.) „Wenn du aber durchaus möchtest, um Gottes Allmacht nicht zu nahe zu treten, daß alles, was geschieht, durch Gottes oberen Willen geschieht, so sieh selber zu, wie du deinen heiligen gütigen Gott noch rettest." (Z. I. 247.)

Spinoza führt im Anhang zu Teil I an, daß neben so vielem Nützlichen in der Natur auch vieles Schädliche zu entdecken ist, „Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. dergl.", daß ferner die Erfahrung täglich zeigt, daß Nützliches und Schädliches, Frommen wie Nichtfrommen ohne Unterschied begegnet. Was die Menschen jedoch unter „Gut, Bös, Ordnung, Verwirrung, Warm, Kalt, Schönheit und Häßlichkeit" verstehen, sind nur Arten der Vorstellung. Diese Begriffe sagen nicht „die Natur der Dinge, sondern den Zustand des Vorstellungsvermögens" an. Er weist also darauf hin, daß durch reine Verstandestätigkeit, die ja das Wesen der Dinge erfaßt (s. Eltg.), solche Ansicht nicht entstehen kann. Nun könnten viele sagen: „Wenn alles aus der Notwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher kommen dann so viele Unvollkommenheiten in der Natur? Als: Faulwerden der Dinge bis zum Übelriechen, Häßlichkeit bis zum Ekel, die Unordnung, das Böse, die Sünde usw." Diesem Gedanken tritt Spinoza sofort entgegen: „Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant." Alle Dinge sind Ursachen innerhalb des großen Weltgetriebes, je umfangreicher die Wirkungen sind, die sie hervorbringen, desto vollkommener werden sie sein, denn „per realitatem et perfectionem idem intelligo". (2. def. 6.) Fechners Zweckmäßigkeitsbegriff muß in Gott das Weben der ganzen Natur sehen, er muß Gott mit allem ausstatten, was den Menschen bewegt: Gott hat Affekte.



## Der Affektengott.

Spinoza warnt davor, in Gott eine über allen stehende Persönlichkeit zu sehen. „Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana Regum potentia vel jure confundat.“ (2. 3. schol.) Gott ist das absolut unendliche Sein. (1. def. 6.) Alles, was geschieht, sind Erregungen der Daseinsformen (modi), Gott selber ist frei von dem, was den Menschen erregt und bewegt. „Deus expers est passionum nec ullo Laetitiae aut Tristitiae affectu afficitur.“ (5. 17.) Wie wäre es auch mit dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit vereinbar? Jedes Leiden ist bei Spinoza ein Übergang zu einem unvollkommeneren Zustande (3. aff. def. 3.); Gott kann aber nicht dazu gelangen, das wäre ein Widerspruch. Jede Freude ist Übergang zu einem vollkommeneren Zustande (3. aff. def. 2.); Gott ist vollkommen, daher ist auch der Affekt der Freude bei ihm unmöglich. Wenn wir auch mit all unseren Gedanken in Gott aufgehen, so dürfen wir bei dieser Liebe zu Gott doch nicht verlangen, daß Gott auch uns liebt. „Qui Deum amat, conari non potest, ut Deum ipsum contra amet.“ (V. 19.)

Fechner dagegen bringt Gott den Menschen näher: er tritt zu ihnen in ein persönliches Verhältnis. „Und ist der Gott nicht für uns der beste, der unser Glück und Unglück in sich selber trägt, dessen eigene ungetrübte Seligkeit daran hängt, daß er kein Unglück ungehoben, unbefriedigt lasse? Was wär's, wenn er bloß äußerlich unser Elend ansähe, wie wir das Elend eines Bettlers in Lumpen, dem wir einen Pfennig hinwerfen?“ (Z. 1. 249.) Spinozas Gott, bei dem alles notwendig aus seiner Natur heraus entsteht, kann kein Unglück oder Elend kennen. Er weiß sämtliche Ursachen, die in ihm sind, und trägt jedes Geschehen kausal in sich. Vielleicht würde Fechner diesen Gott als grausam bezeichnen, diesen Gott, der

kein Mitleid kennt! Fechners Gott weiß unsere Lust, weil sie die seine ist, er hat auch „sein Gefallen, zu wenden das Leiden in Lust". (Z. I. 229.) Allerdings vermag unsere untere Lust und Unlust, die Gott fühlt, nichts gegen seinen oberen Willen. (Z. I. 248.) Dieser Gedanke liegt dem spinozistischen von Gott näher; aber er umfaßt nur die unteren Triebe, während Spinoza den ganzen Menschen nur als modus faßt. Unser Leid erregt Gottes Mitleid, er läßt „kein Unglück ungehoben". Wozu?, muß man wieder fragen, ist das Unglück überhaupt da? Läßt sich Gott durch unser Unglück bestimmen, so ist er unfrei. – Aber Fechner sieht ja die Vollkommenheit Gottes in seiner steten Entwicklung; da mag der Gott durch unser Unglück lernen. Wenn Gott unser Unglück beseitigt, so schafft er sich selbst Befriedigung; und die höchste Befriedigung des Menschen liegt darin, Gott zu befriedigen. (Z. I. 232.) Und diese Befriedigung des einzelnen ist der Gewissensfriede und die Gewissensfreude (ebenda).

Hat nun Spinoza nichts, das in gewisser Weise dem Menschen eine hohe Befriedigung in Gott gewähren kann? Doch, es ist die Erkenntnis, oder allgemeiner die

## Gotteserkenntnis*).

Sie gewährt dem Menschen die höchste Befriedigung. (V. 27.) Sie ist der Gottesliebe gleich zu setzen. „Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit." (5. 15.) Diese Affekterkenntnis sucht nach den Ursachen, die in uns die Affekte hervorgebracht haben, und sind wir einmal zu den nächstliegenden Ursachen gekommen, so gehen wir auch noch weiter zurück und kommen zu der Notwendigkeitsidee, so daß wir von den Affekten eine klare und deutliche Idee haben. „Quicquid est, in Deo

*) Auf die Art der Gotteserkenntnis wird später eingegangen, s. S. 53 ff.

est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest." (1. 15.) Dieser Gedanke des notwendigen Geschehens, den wir allerdings durch Erkenntnis erst gewinnen, ist das, was Spinoza bezeichnet als: auf die Idee Gottes beziehen. (5. 14.) Wenn wir auf diese Weise zur klaren Erkenntnis kommen, so empfinden wir Freude. (3. 53.) Diese Freude bezieht sich auf Gott als den endgültigen Gegenstand des Erkennens; sie ist also Liebe, und zwar zu Gott. (1. def. über Liebe 3.) „Hic erga Deum Amor Mentem maxime occupare debet." (5. 16.)

Nicht die Erkenntnis der Affekte führt zur Gotteserkenntnis und -liebe. Jede klare und deutliche Erkenntnis der Dinge überhaupt verschafft uns die Gotteserkenntnis, die Gottesliebe. Diese nennt Spinoza „amor dei intellectualis". Sie ist also kein verworrenes Gefühl, sondern entspringt aus der klaren Erkenntnis des Zusammenhanges der Dinge und ist die Freude hierüber. Nichts in der Natur ist dieser Liebe zu Gott entgegengesetzt oder hebt sie auf. (5. 35.) Gott hat die Idee seiner selbst, des unendlich vollkommenen Wesens. Er erfreut sich dieser Vollkommenheit als einer klaren Idee in sich, und diese Freude bezieht sich auf ihn selbst, daher die unendliche Liebe zu sich. Nun ist nach 5. 36. die in der Erkenntnis ruhende Liebe zu Gott ein Teil der unendlichen Liebe, mit der sich Gott selbst liebt. „Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter, quod Amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis, unum et idem sit." (5. 36. cor.)

Dieser Satz bildet keinen Widerspruch zu 5. 19: „Wer Gott liebt, kann nicht darnach streben, daß Gott ihn wieder liebe". Bei 5. 19. handelt es sich u. E. um die Liebe des Einzelnen zu Gott und die zu verlangende Gegenliebe, d. h. ein persönliches Moment; jetzt (5. 36. cor.) ist diese Liebe auf die Menschheit ausgedehnt, und zwar berühren sich unsere allgemeinen und allgemeinsten Begriffe, die wir bilden und die uns als klare Begriffe

Freude bereiten, mit den allgemeinen und allgemeinsten Begriffen, die sich in Gott finden; aber Gott steht jetzt der Menschheit und dadurch dem Einzelnen näher*).

Auch Fechner hebt die Gotteserkenntnis hervor. „Von Gott wissen als dem, dessen Wissen alles begreift, was gewußt wird, was gewußt werden kann, darüber geht kein Wissen.“ (Z. I. 229.) Diese Gotteserkenntnis muß eine andere sein als bei Spinoza. Bei diesem Philosophen ist Gott das absolut unendliche Sein, das ewig Unveränderliche, das Vollkommene; Fechner sieht in Gott das Prinzip der stetigen Weiterentwicklung.

## Einige Betrachtungen zu Fechners oberstem Gesetz.

Das allgemeinste Gesetz bei Fechner heißt: „Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches auch diese Umstände sein mögen, so kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter anderen Umständen aber andere Erfolge.“ (Z. I. 210.) Der erste Teil des Gesetzes handelt von denselben Umständen; es deckt sich zum Teil mit Ax. 3. Pars. I. der Ethik Spinozas: „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus

*) K. Fischer a. a. O. S. 562 ff. meint, daß Gott sich nicht freuen kann, da er nach Spinoza ohne Affekte ist; infolgedessen kann von keiner Liebe Gottes die Rede sein. Spinoza braucht den Begriff der „Freude“ u. E. verschieden; einmal als Affekt, dann als Zufriedenheit mit sich selbst, oder Selbstliebe. Freude als Affekt darf Gott nicht zugeschrieben werden, denn der Affekt, ein Leiden, „est confusa idea“ (3. aff. generalis definitio). Nun entsteht aber die Freude in Gott aus der klaren Idee seiner selbst (5. 35), es ist die in der Erkenntnis ruhende Liebe, die wegen des klaren Unterbaus kein Affekt sein kann. Wir würden dies Gefühl als Selbstzufriedenheit bezeichnen, das auch eine Freude ist. „Laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, Philautia, vel Acquiescentia in se ipso vocatur.“ (3. 55. schol.)

sequatur." Die Ausdrücke „gegeben" und „bestimmt" weisen darauf hin, daß uns die Ursachen bekannt sein müssen: aber noch nicht in dem Sinne der Erkenntnis, sondern nur als Tatsachen, denn sonst wäre der Grundsatz 4 nicht nötig: „Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit." Das oberste Gesetz Fechners schließt die Kausalität des Geschehens in sich. Es spricht von den Fällen, die wir als „Wiederholungsfälle" genau bezeichnen können nach Ursachen und Wirkung, z. B. in der Physik und in der experimentellen Psychologie.

Im zweiten Teile des Gesetzes heißt es, daß andere Umstände andere Erfolge haben. Dieser Teil könnte vielleicht eine metaphysische Bedeutung haben, d. h. wir müßten von allen Umständen sagen können, daß ihnen Erfolge zukämen, daß hierin das Bedingtsein alles Geschehens enthalten sei. Man könnte der Ansicht sein, daß die „anderen Umstände" nichts mit den „Wiederholungsfällen" zu tun hätten. Somit käme man zu einer allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens und dadurch zu dem Gedanken Spinozas. Diese Auslegung deckt sich jedoch nicht mit dem Grundgedanken Fechners. Er meint, daß in einem Falle, einem Experiment, bei dem ein oder mehrere Umstände fehlen oder verändert worden sind, auch der Erfolg ein anderer sein wird als bei den ursprünglichen Umständen des Experiments. Wir werden aus den Folgerungen, die er aus jenem Gesetze zieht, sofort zu seiner Ansicht kommen.

„Indes unser Gesetz das allgemeinste, was denkbar, trägt es aber zugleich das Prinzip seiner Besonderung bis ins einzelnste in sich." (Z. I. 212.) Dieses „Prinzip seiner Besonderung" sieht Fechner in jedem Neuen, das entsteht. Er bezeichnet dieses Neue als ein „Freientstandenes". Das höchste Wesen ist nach diesem Gesetz nicht gebunden an eine bestimmte Schöpfung, „es blieb rein an seine freie unvorbestimmte Selbstbestimmung damit gewiesen". (Z. I. 213.) Die Selbstbestimmung Gottes

vertrüge sich noch mit der metaphysischen Auslegung des zweiten Teiles: denn es liegt nichts in dem Ausdruck des Gesetzes, „was die Art des ersten Erfolges selbst an irgend welchem Orte, für irgend welche Umstände noch die Art des Eintritts der ersten Umstände selbst irgend wie bestimmte“. (Z. II. 106.) Aber Fechner geht weiter. „Alles Erste in der Welt, alles, was sich nicht von Umständen, die auch sonst und anderwärts vorkommen, abhängig machen läßt, sei's im uns Bewußten oder Unbewußten, ist solcher Gestalt als ein frei Entstandenes anzusehen; und sofern die Welt im ganzen wie im individuellen Gebiete fort und fort Neues von gewisser Seite mit allem Früheren Unvergleichbares entwickelt, geht auch ein Prinzip freien Schaltens durch die Welt im ganzen, wie in uns selbst und unser Bewußtsein und Handeln hinein.“ (Z. I. 213.) Fechner erklärt, was er unter frei entstanden versteht: „— sofern man frei entstanden überhaupt nennt, dessen Entstehung nicht nach irgend welchen Gesetzen als notwendig ableitbar“. (Z. II. 115.) Diese letzte Definition, die auf das Geschehen in der Welt hinweist, zeigt, daß Fechner den zweiten Teil seines obersten Gesetzes auch nur empirisch aufgefaßt haben will. Denn wollte man darin sehen, daß jedem Umstand auch ein bestimmter Erfolg entspräche, so wäre diese allgemeine Kausalität das Gesetz, das auch über jedem frei Entstandenen stände; jedes Neue wäre aus vorhergehenden Ursachen zu erklären und demnach nur eine Folge aus bestimmten Umständen. Weil aber diese Folge noch nicht da war, so betrachtet sie Fechner als eine, die nicht unter dem Gesetz steht.

Bei Spinoza folgt die Notwendigkeit schon aus dem Gottesbegriff, wie er von uns früher dargestellt wurde. Aber auch seine Axiomata sind weitgehender in ihrer Bedeutung als das Gesetz Fechners. Das Ax. 3. Teil I d. Ethik, sagten wir, decke sich mit dem Inhalt des ersten Teils des Weltgesetzes. Diesem Axiom sind noch zwei

andere vorgestellt. Ax. I. heißt: „Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt".

Der Mensch selbst als das für uns höchste Geschöpf, ist nur denkbar, so wie er ist, auf der Erde, also ist er noch in einem andern. Er ist nur eine Daseinsform. Ferner weist dieses Axiom schon auf die Substanz versteckt hin, auf das Ding, das nicht in einem andern, sondern in sich ist. Axiom 2 heißt: „Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet." Eingefügt in Spinozas System, liegt in dem Satze der metaphysische Begriff der Substanz und ihrer Modi. Das Axiom gibt schon an, daß die Substanz nur durch sich begriffen werden kann. Stellt nun Ax. 3 fest, daß eine bestimmte gegebene Ursache auch eine Wirkung haben muß, so sagt Ax. 4, daß die Erkenntnis der Wirkung von der Erkenntnis der Ursache abhängt und diese einschließt. Jede Wirkung hat also eine Ursache. Auch in dem Ax. 4 steckt wieder ein metaphysischer Begriff versteckt, den Spinoza in I. 28 zum Ausdruck gebracht hat. So hat Spinoza bei allen Erfahrungsgesetzen immer den Gottesbegriff im Hintergrunde. Fechner konstruiert ihn erst aus dem Erfahrungssatze, indem er dem obersten Gesetze Bewußtsein zulegt. Man sieht, daß bei Fechner die Einzeldinge in einem ganz anderen Maße bewertet werden als bei Spinoza. (T. S. 164ff.) Den Einzeldingen wird auch Freiheit auf Grund einer Notwendigkeit zugeschrieben.

# III. Hauptteil.

## Die Freiheit des Menschen.

Fechner sagt von sich, daß er früher „einem reinen Determinismus zugetan" war. (Z. II. 110.) Er gebraucht den Begriff der Freiheit im weitesten Sinne. (Z. Vorwort.) So wie er jedes Neuentstandene ein Freientstandenes nennt, so wird eben alles, was neu ist, sich aus Freiheit gebildet haben. Aber die Freiheit erwächst auf der Not-

wendigkeit. „Der freieste Wille widerspricht nicht den psychologischen Gesetzen.“ (Z. I. 292.) Trotzdem ist der Wille eine nicht zu unterschätzende Macht: „Im Willen ist ein Prinzip gegeben, welches die Schranken der Notwendigkeit durchbricht, darüber erhaben ist und durch sein Walten das abändert, was sonst der Notwendigkeit unterläge.“ (Z. II. 109.)

Hierbei finden sich die großen Widersprüche, die darauf zurückzuführen sind, daß Fechner den Begriff der Notwendigkeit nicht als durchgängige Kausalität faßt, sondern sein oberstes Weltgesetz als Gesetz der Wiederholungsfälle aufstellt. So kommt es auch, daß er sich dann wieder gegen den Gedanken eines absolut Freien im Menschenwillen sträubt: „Statuiert man z. B. einen freien Willen derart, daß er sozusagen grundlos, aus Nichts entsteht, so entspricht der von unserem Prinzip abhängige Freiheitsbegriff dieser Vorstellung nicht.“ (Z. II. 107.)

In Spinozas System bleibt für die Freiheit, den freien Willen, kein Raum. Schon seine Definition des freien Dinges (I. def. 7.) läßt diesen Gedanken bei den Einzelwesen nicht aufkommen. Nach I. 28 ist alles Geschehen bedingt. Der Wille nun ist keine freie Ursache, sondern eine notwendige. (I. 32.) Unser Wille wird durch die verschiedensten Ursachen bestimmt. (I. 48.) Somit geht jedes Einzelwesen vollständig in Gott und seiner Notwendigkeit auf. Nach Spinoza ist Wille und Verstand ein und dasselbe. (II. 49. cor.) Der Wille ist nämlich „die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen“, „nicht aber die Begierde . . . ., kraft welcher der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheut“. Spinoza geht II. 49. schol. auf die Einwendungen der Vertreter des Gedankens der Willensfreiheit und widerlegt ihre Argumente. Es ist hier nicht der Ort, diese Widerlegungen aufzunehmen*).

*) Windelband a. a. O. S. 223 bezeichnet Spinoza als den Typus der deterministischen Weltanschauung. S. auch K. Fischer a. a. O. Cap. 11. u. 12.

Die Freiheit, die der Mensch trotzdem hat, ist nur durch die Erkenntnis des Wesens der Dinge und der eigenen Affekte zu erlangen. Die wahren, adäquaten Ideen, die wir von uns und den Dingen haben, führen uns allein zur Freiheit, d. h. wir leiden weniger. Denn jeder Affekt, der ein Leiden ist, hört auf ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden. (5. 3.) Ferner läßt uns das Erkennen der Allnotwendigkeit des Geschehens weniger unter den Affekten leiden. (5. 6.) Die wahre Idee ist hier wieder die Grundlage für die Freiheit; außerdem kommt ein ethisches Moment hinzu. Der Teil 5 der Ethik handelt von dieser Freiheit.

## Der Unsterblichkeitsgedanke.

Bisher ist das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen während der Lebenszeit des letzteren dargestellt worden. Im folgenden soll das Verhältnis des Menschen zu Gott nach dem Tode des Einzelwesens veranschaulicht werden. Der Unsterblichkeitsgedanke bei Spinoza gehört mit zu den schwierigsten Problemen in seinem System. Bei Fechner finden wir einen vollständig anderen Gedankengang, der oft mystisch erscheint, aber durch die exakten Grundlagen Beachtung verdient. Fechner erklärt seine Ansicht vom Jenseits für Glaubenssätze der „Tagesansicht", stützt sie aber auf die drei Motive oder Prinzipien des Glaubens: das historische, praktische und theoretische Prinzip**).

Der Tod des Menschen hat bei beiden Philosophen eine verschiedene Bedeutung, die auch der Auffassung vom Wesen der Einzeldinge entspricht. Spinoza sieht in dem Menschen nur ein Einzelwesen, eine Daseinsform.

*) s. G. Th. Fechner: „Die drei Motive des Glaubens". Lpz. 1863. Vorwort 5 und die Cap. 5. 6. 7. ferner S. 17: „— — das rechte Wissen aber sind des rechten Glaubens Augen".

zu dessen Wesen die Existenz nicht gehört. (II. Ax. 1.) Bei Fechner ist der Mensch ein mit teilweiser Freiheit begabtes Wesen, dessen Entwicklung mit beiträgt zur Entwicklung Gottes.

Nach Spinoza ist der menschliche Körper ein Individuum, das aus vielen Individuen zusammengesetzt ist, die ihrerseits wieder zusammengesetzt sind. (II. 13. postul. 1.) Innerhalb dieser Teile besteht ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe. (Tract. brev. II. Teil Vorrede Anm. 8 u. 9.) Alles, was dieses Gleichmaß des Verhältnisses von Bewegung und Ruhe erhält, ist gut, was es stört, schlecht. (4. 39.) Wird nun das Verhältnis von Bewegung und Ruhe ein anderes, so stirbt der Mensch: „— daß meiner Auffassung nach der Körper dann dem Tode verfällt, wenn auf seine Teile so eingewirkt wird, daß sie in ein anderes Verhältnis der Bewegung und Ruhe zu einander geraten“. (4. 39. schol.)

Der Mensch ist gestorben. Was geschieht nun?

„Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore.“ (5. 21.) Also Vorstellungs- und Erinnerungsvermögen verschwindet mit dem Tode. Der Körper und seine Erregungen haben während des Lebens als Parallelerscheinungen die geistigen Vorgänge: denn „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“. (II. 7.) Ferner erkennt der menschliche Geist den menschlichen Körper und weiß von seiner Existenz nur durch die Erregungen des Körpers. (II. 19.) Will der menschliche Geist einen äußeren Körper als wirklich daseiend erfassen, so kann er es nur durch die Ideen der Erregungen seines eigenen Körpers. (II. 26.) Infolgedessen wird der Geist einen anderen Körper nur solange als tatsächlich existierend betrachten, als sein eigener Körper dauert. Er kann sich, wenn sein Körper nicht mehr dauert, nichts mehr vorstellen, denn die Vorstellung, die wir von einem Körper haben, gibt einen

Zustand unseres Körpers an. (II. 17. schol.) Ebenso fallen die Erinnerungen fort, sobald unser Körper nicht mehr existiert, denn jene sind nur möglich, solange ein Gedächtnis noch vorhanden ist; und dieses ist nichts anderes, „quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum Corporis humani“. (II. 18. schol.) Die Idee, die das Wesen des Geistes ausmacht, existiert nur solange, als sie die Existenz des Körpers in sich schließt; und schließlich ganz allgemein sagt Spinoza, „daß die gegenwärtige Existenz unseres Geistes davon allein abhängt, daß der Geist die wirkliche Existenz des Körpers in sich schließt“. (III. 11. schol.) Dies sind Ergebnisse, die uns vorläufig im Dunkeln lassen.

Fechner faßt den Tod in seiner Bedeutung anders auf. Er sagt zwar auch, daß der Tod unsere Sinne aufhebt. (Z. II. 208.) „Die Nacht des Todes zieht mit einem Male einen Schleier vor die ganze Anschauung, die der höhere Geist durch dich bisher gewonnen.“ (Z. II. 190.) Sollte damit aber ein klangloser Abschluß erreicht sein? Aber das Weltall, die Erde sind beseelt, daher ist ein Fortleben nach dem Tode möglich; „so erscheint alsbald der Tod nur wie der Durchbruch aus einer niederen, engeren, in eine höhere, weitere Lebenssphäre des Geistes und des Leibes, dessen Glieder wir schon sind“. (Z. II. 188.) Meist fürchten wir, daß mit dem Vergehen des Leibes auch unsere Seele vergeht. Doch ist unser ganzes Leben nur ein Zersetzungsprozeß und der Tod nur das Ende davon. Bei diesem Prozeß gehen die Materialien in einen größeren Umbau über (Z. II. 267): der Tod ist eine „Eingeburt“ in das höhere Leben. (Z. II. 209.) Der Geist hat schon manche harte Spaltung und Zerstreuung der Materie überdauern sehen, darum braucht man die im Tode vorgehende nicht zu fürchten. „Es zeigt sich, die Spaltung und Zerstreuung der Materie selbst ist eben

das, was ihm zur Knüpfung und zur immer neuen Knüpfung Anlaß gibt.“ (A. 120.) Die atomistische Ansicht, die Fechner vertritt, steht der dynamischen gegenüber. „So ist die atomistische Ansicht eine Spinnerin, welche den Lebensfaden im Tode urplötzlich lang auszieht, und die dynamische eine Parze, welche ihn durchschneidet.“ (Ebenda.) Es schadet auch nicht viel, wenn das Gehirn, der Sitz unserer geistigen Fähigkeiten, im Tode zerstört wird. Fechner zählt (Z. II. 297) Fälle von Gehirnerkrankungen auf, wo bei dem Wegfall des halben Gehirns nur geringer Nachteil für den Menschen entstand. Warum sollte nicht auch das ganze Gehirn wegfallen können? Mit halbem Gehirn befinden wir uns noch in der diesseitigen Welt, fehlt es nun vollständig, „so fallen wir damit ins andere Leben über, indem nun eine höhere Vertretung Platz greift“. (Z. II. 298.) Dies „Prinzip der Vertretung“ findet sich in unserem ganzen Körper. Das Gehirn wird zu einem Vorbereitungsorgan für das künftige Leben, die Zerstörung ist nur die Bedingung, „daß die Anlage des folgenden Lebens zum wirklichen folgenden Leben erwache und erwachse“. (Z. II. 293.) Für Fechner ist die Zerstörung des Gehirns von geringer Bedeutung, während Spinoza in einer Störung des Gehirns schon ein Sterben vor dem Tode sieht. (4. 39. schol.)*)

Wie wollen wir aus den Tatsachen des diesseitigen Lebens auf ein Fortleben nach dem Tode kommen? „Wenn ich nun das Auge im Tode schließe und mein sinnliches Anschauungsleben erlischt, wird dann nicht auch statt seiner ein Erinnerungsleben im höheren Geiste dafür er-

*) „Nam nulla ratio me cogit, ut statuam Corpus non mori, nisi mutetur in cadaver: quin ipsa experentia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim.“ Er erzählt darauf die Geschichte eines spanischen Dichters, der nach einer Krankheit nicht mehr wußte, „daß die von ihm verfaßten Gedichte und Trauerspiele wirklich von ihm herrührten“.

wachen können?“ (Z. II. 191.) Fechner macht hierbei einen Analogieschluß. Je mehr wir die Sinne von der Außenwelt abschließen, um so deutlicher steigt das Erinnerungsleben empor. „Der Tod tut aber nichts anderes, als die Sinne ganz fest auf immer schließen, so daß auch die Möglichkeit des Wiedererwachens erlischt. So tief ist kein Augenschluß im Leben, so hell kann auch kein Erwachen von Erinnerungen sein, als es im Tode sein wird.“ (Z. II. 196.) Diese Analogie der Unsterblichkeit mit dem Erinnerungsleben hat Fechner noch nicht in seinem „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ herangezogen. Voraussichtlich gewinnen wir mit dem Tode das Vermögen, uns unseres ganzen diesseitigen Lebens zu erinnern und leben selbst in diesen Erinnerungen und zugleich auch mit dem Bewußtsein der Folgen, die unser Leben hinterlassen hat, fort. (T. 95.) Kurz vor dem Tode stellt sich meist ein „Lichtwerden des Geistes“ ein. „Wie nun der Mensch erst im Tode das volle Bewußtsein dessen erhält, was er in anderen geistig gezeugt, wird er auch im Tode erst zum vollen Bewußtsein und Gebrauch dessen gelangen, was er in sich getrieben.“ (B. 41.) Hier eröffnen sich für das Weiterleben nach dem Tode Perspektiven, auf die wir später eingehen.

Bei Spinoza sahen wir, daß der Tod unserer geistigen Entwicklung ein Ende macht. Ein vollständiges Verschwinden ist nicht möglich, weil wir Zustände der Substanz sind. Spinoza hat den Unsterblichkeitsgedanken im Tract. brev. und in der Ethik dargestellt, wovon zunächst die Entwicklung, wie sie sich im Tract. brev. findet, folgt.

Die Seele ist „eine aus dem Dasein eines in der Natur vorhandenen Dinges entstandene Vorstellung in dem denkenden Dinge“. (Teil II. cap. 23 u. II. Vorrede Anm. 6.) Veränderung und Dauer der Seele hängt mit Veränderung und Dauer des dazugehörigen Körpers zusammen. (Teil II. Vor. Anm. 7. 8. 9 u. 14.) Die Seele ist aber nicht allein

mit dem Körper vereinigt, sie ist auch in der Vereinigung mit Gott, „ohne den sie weder bestehen noch begriffen werden kann“. (Teil II. cap. 23.) Diese Vereinigung ist vorhanden, sie wird aber durch unsere Liebe zu Gott zu einer bewußten und für unsere Unsterblichkeit bedeutenden. Wie haben wir uns diese Liebe zu Gott zu denken? Spinoza gibt in Teil II cap. 5 eine Definition, die er allerdings in der Ethik (s. III. Begriffsbest. der Affekte 6, Erklg.) verwirft. „Die Liebe, welche nichts anderes ist, als ein Ding genießen und damit vereinigt werden, werden wir nach den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes einteilen, welchen Gegenstand der Mensch zu genießen und mit dem er sich zu vereinigen strebt.“ Hier steckt schon die Bewertung der Liebe nach dem in Frage kommenden Objekte darin. Sie wird mit der Vollkommenheit des Gegenstandes auch vollkommener. Am höchsten wird natürlich die Liebe zu Gott, zu dem vollkommensten Gegenstande stehen. Diese Liebe, heißt es schon im Tractat, „entsteht aus dem Begriff und der Erkenntnis, die wir von einem Dinge haben, und je größer und herrlicher sich das Ding zeigt, desto größer und herrlicher auch die Liebe in uns“. (II. cap. 5.) Die Liebe zu Gott, d. h. die Vereinigung mit Gott, ist also Erkenntnis Gottes. Diese Erkenntnis ist „seine unmittelbare Kundgebung des Gegenstandes selbst an den Verstand“. (II. cap. 22.)*) Wenn wir Gott durch diese vierte und letzte Erkenntnisweise (ebenda) erkennen, so vereinigen wir uns mit ihm notwendigerweise. Zwar ist es uns nicht gegeben, Gott vollständig zu erkennen, „es ist genug, daß wir ihn, um mit ihm vereinigt zu sein, einigermaßen erkennen“. (Ebenda.)

Die Vereinigung mit Gott besteht also in zwei Arten: Durch Natur und durch Liebe. „Da die ganze Natur nur eine einzige Substanz ist, deren Wesen unendlich ist,

*) S. später die „intuitive Erkenntnis“.

so sind deshalb alle Dinge von Natur vereinigt.“ (II. cap. 22.) Die zweite Art der Vereinigung geschieht durch die Liebe, d. h. durch die Erkenntnis. „Zwar ist zunächst unser Körper das allererste, das unsere Seele wahrnimmt. Doch diese Erkenntnis genügt der Seele nicht, sie geht schließlich zu der Erkenntnis dessen über, ohne welches der Körper und die Vorstellung selbst weder bestehen, noch begriffen werden können.“ (Ebenda.) Auf diese Weise wird die Seele mit Gott „nach vorhergegangener Erkenntnis sofort durch Liebe vereinigt“. (Ebenda.) Diese Liebe hinterläßt Wirkungen in uns, die größer und herrlicher sind als die anderen Dinge. Diese Wirkungen sind so, daß wir von einer Wiedergeburt in uns reden können. Und diese Wiedergeburt verhilft uns zur Unsterblichkeit. „Weil unsere Seele aber ein Modus in der denkenden Substanz ist, so hat sie auch diese neben der (substantiellen) Ausdehnung erkennen, lieben, und sich mit Substanzen, die alle Zeit dieselben bleiben, vereinigend, sich selbst ewig machen können“. (II. Vorrede Anm. 15.)

Die Gedanken, die Spinoza hier im Tract. brev. niedergelegt hat, werden in der Ethik ausführlicher wieder aufgenommen. Wir erfahren in der Ethik 5. 22, daß es, trotzdem der Mensch tot ist, in Gott „notwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit ausdrückt“, gibt. Die unendliche Substanz hat vom Wesen eines Einzelwesens die Idee, daß dieser Modus mit seinem ihm eigenen Streben, indem er in seinem Sein zu beharren sucht (3. 7), eingereiht ist in die unendliche kausale Kette, die weder Anfang noch Ende hat (2. 9). Gott ist die Ursache aller Dinge, aber auch des Wesens aller Dinge. (I. 25.) Will ich nun das Wesen eines Dinges richtig erfassen, so muß ich es als eingereiht in jene unendliche Kausalreihe denken, d. h. ich muß es aus dem Wesen Gottes, der Ursache des Moduswesens ist, begreifen. Unser Wesen lebt in Gott mit jener Naturnotwendigkeit.

mit der jeder Modus in das unendliche Getriebe eingereiht ist und bewußt in einer Idee dieser ewigen Kausalreihe steckt. Da diese Einreihung aus der unendlichen Natur der Attribute folgt, ist die Idee davon auch unendlich: sie ist ein unendlicher Modus.

Wir stehen aber außerhalb und haben anscheinend keinen Anteil an jener Ewigkeit. Denn welchen Wert hat der modus Mensch, als solcher eine Einheit von Geist und Körper, eine Summe von Erregungen und Ideen dieser Erregungen? Die Ewigkeit hat die Bedeutung unseres Wesens in dem großen Getriebe in sich und macht diese Bedeutung zu einer ewigen, und sie, sollte man meinen, steht über uns, und wir sind anteillos.

Da bringt Spinoza 5. 23 einen Trost: „Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est."

Wir sahen in 5. 22, daß es in Gott eine Idee gibt, die das Wesen eines einzelnen Körpers unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit ausdrückt. Nur ist unser Körper und alles, was mit ihm zusammenhängt, d. h. seine Bedeutung in der Substanz, etwas, das notwendig auch zum Wesen des menschlichen Geistes gehört; denn II. 13 sagt: „Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud". Demnach kann unser Geist auch eine Idee vom Wesen des Körpers sub aeternitatis specie haben, eine Idee, die jener gleich kommt, die in Gott ist. Wenn wir nun imstande sind, dieses Wesen unseres Körpers sub aeternitatis specie zu begreifen, so erfassen wir etwas, das aus der göttlichen Natur „nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit" begriffen wird, denn das Wesen unseres Körpers läßt sich nur in dem großen allgemeinen Zusammenhange, der Gotteserkenntnis, begreifen, was wir noch später zeigen werden. Wir würden in unserem Geiste eine Idee entwickeln, die analog der Idee des Wesens unseres Körpers in Gott ist. Haben wir

die letztere als einen unendlichen Modus angesehen, so muß auch der Teil unseres Geistes, der diese Idee in sich trägt, zu einem unendlichen Modus werden. Inwiefern sind wir berechtigt, hier von einem unendlichen Modus*) zu sprechen?

„Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt." (I. 21.) In dem Beweise zu diesem Lehrsatz, der indirekt geführt wird, geht Spinozá von der Idee Gottes in dem Attribute des Denkens aus als Beispiel. Spinoza rechnet also die Idee Gottes im Attribute des Denkens zu den unendlichen Modi. Diese Idee Gottes enthält alle jene Eigenschaften, die wir uns durch die Gotteserkenntnis bilden können. Diese Idee Gottes ist in vielen Lehrsätzen des ersten Teiles niedergelegt; so z. B. I. 15: „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden." Ferner I. 16: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weisen (das ist alles, was von einer unendlichen Erkenntnis erfaßt werden kann) folgen." Wenn wir auch nicht alles erkennen, so wird sich uns doch durch Suchen vieles erhellen, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Ferner I. 17: „Gott handelt lediglich nach

*) Grzymisch a. a. O. S. 23 u. 32 schreibt den unendlichen Modi höchstens eine Dauer ohne Anfang und Ende zu, läßt sie aber nicht in die Ewigkeit ein. Nach unserer Erklärung der Ewigkeit (S. 28 ff.) ist diese die Notwendigkeit alles Geschehens in der Substanz. Gott mit seinem Wesen ist gegeben, daraus kommen nun notwendig die Modifikationen, die nur so folgen konnten, wie sie folgten. (I. 33.) Sind nun z. B. Bewegung und Ruhe unendliche Modi im Attribut der Ausdehnung, so sind sie als Mitteilhaber an der Notwendigkeit des Geschehens ewig; denn das bestimmte Geschehen aus dem Gotteswesen heraus verlangt ein bestimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe, das also notwendig oder ewig sein mußte. Demnach sind u. E. „die Grundlagen der gesamten Ewigkeitslehre" nicht erschüttert. (Gr. a. a. O. S. 55.).

den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.“ Eine Erkenntnis der Naturgesetze setzt eine tiefgehende Einsicht voraus. Wir kommen durch eingehende Betrachtungen der Natur, der Zusammenhänge der Dinge, zu den Gesetzen: alles durch Erkenntnis, durch Bildung der Gottesidee.

Alles, was hier angeführt worden ist, gehört zur Idee Gottes. Diese können wir in uns haben durch genaue Erkenntnis des Wesens der Dinge. — Haben wir in uns die wahre, durch Erkenntnis gewonnene Gottesidee, so ist der Teil unseres Geistes, der von dieser Idee ausgefüllt wird, zu einem unendlichem Modus geworden, und als solcher unsterblich.

Nachdem wir gesehen haben, daß dieser unendliche Modus die Gottesidee ist, müssen wir nachforschen, wie wir zu einer klaren Gottesidee kommen.

Unsere Erkenntnis der Dinge kann eine verschiedene sein. Durch Meinung oder Vorstellung erhalten wir verworrene Begriffe (II. 40. schol. 2), klare und deutliche Begriffe durch Bestimmen der Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze. (II. 29. schol.) Diese geistige Tätigkeit führt uns zu den Gemeinbegriffen und vollentsprechenden Ideen von den Eigenschaften der Dinge. Diese zweite Gattung der Erkenntnis ist die Vernunft. (II. 40. schol. 2.) Eine dritte Gattung ist das intuitive Wissen*).

*) Im folgenden wird versucht, das intuitive Wissen aus der Ethik heraus seiner Bedeutung nach zu entwickeln. Den Begriff des intuitiven Erkennens hat Kühnemann (a. a. O.) nach dem Tract. de em. entwickelt. Er kommt zu folgenden Ergebnissen: S. 8: „Sie (die int. Erk.) steht im Gegensatz zur bloßen Erfahrung. Sie weiß nicht nur, daß etwas ist, sondern, daß es so sein muß, nicht nur Einzelnes, wie jene, sondern seine Notwendigkeit.“ S. 9. „Worin besteht nun ihr Eigenes? Darin, daß sie mit dem Wirklichen sogleich sein Gesetz, daß sie das Gesetz sogleich im Wirklichen sieht.“ S. 19. „Das Gesetz ist die Wirklichkeit in ihrer Wesenhaftigkeit ergriffen und durch diese konstituiert.“ S. 26. Die intuitive Erkenntnisart „wurde

„Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorum dam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.“ (II. 40. schol. 2.)

Zunächst wird also das Erkennen der vollentsprechenden Idee gewisser Attribute Gottes, in unserem Falle die der Ausdehnung und des Denkens verlangt. Von ihnen wird gesagt, daß sie ewig sind (I. 19), daß sie das Wesen der Substanz ausmachen. (I. def. 4.) Um sie erfassen zu können, wird man nachsehen, wie die Dinge, die in ihnen sind, in ihrem allgemeinen Zusammenhange zu verstehen sind. Wir kommen zu der deutlichen Kenntnis durch die Vernunft, d. h. die zweite Gattung der Erkenntnis.

„De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.“ (II. 44.) Ein zufälliges Erfassen ist nur ein Mangel in unserer Erkenntnis. (I. 33. schol. 1.) Die Dinge als notwendige betrachten, heißt,

notwendig, weil wir ein Denken haben müssen, das nicht Erfahrung ist, nicht die Objekte abschreibt, sondern reine konstruktive Verstandestat und gerade deshalb Erkennen.“ Im Sinne Kühnemanns faßt auch Wenzel a. a. O. S. 200 die intuitive Erkenntnis auf, „denn in der Intuitio sind der Geist und das Objekt, insofern es eine besondere Naturkraft und eine Verkörperung göttlicher Macht und Wesensfülle in besonderer Form und spezifischer Eigenart darstellt, tatsächlich eins geworden.“ Für unsere Arbeit war die Entwicklung in der Ethik maßgebend, und wir glauben, zu den Sätzen Kühnemanns einige Belege gebracht zu haben.

Es ist u. E. zu weit gegangen, wenn man wie R. v. Voss: „Über den Begriff der Erkenntnis insbesondere der intuitiven Spinozas“ (Diss. Lpz. 1901) S. 32 der intuitiven Erkenntnis eine Gefühlsmacht zuspricht, weil sie Affekte besiegt und ein Affekt durch einen stärkeren verdrängt werden kann. Wenn Spinoza dieses gesagt hat, so meint er den unfreien Menschen damit, der noch nicht die klare Erkenntnis seiner Affekte hat. Der denkende Mensch erkennt seine Affekte und bezieht sie auf Gott (5, 15), d. h. er sieht die Notwendigkeit des Geschehens in ihnen und leidet nicht mehr unter ihnen. Dieses Erkennen verschafft Freude. Voss kommt auf Grund seiner Annahmen zu folgendem Satze: „Diese Gefühlsmacht, die der Intuition eigen ist, wird nun für Spinoza — und das ist die Stärke und Schwäche seines Denkens zugleich — zum Kriterium der Wahrheit.“ S. 32.

sie wahrheitsgemäß betrachten. Jedes andere Erfassen der Dinge ruht in der Vorstellung und gehört zu der ersten Gattung der Erkenntnis, wozu auch der Begriff der Dauer (Zeit) gehört. (II. 44. schol.)

Für die Erkenntnis der zweiten Gattung oder der Vernunft gilt folgendes: „De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere". (II. 44. cor. 2.) Die Notwendigkeit der Dinge (der Gesichtswinkel der Ewigkeit) ist die Notwendigkeit der ewigen Gottesnatur selbst. (II. 44. cor. 2. dem.) Ferner zu demselben Beweise: „Dazu kommt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind (II. 38), die dasjenige erklären, was allen Dingen gemeinsam ist, nicht aber (II. 37) das Wesen eines Einzeldinges, und deswegen ohne eine Beziehung auf die Zeit unter einem Gesichtswinkel der Ewigkeit begriffen werden müssen." Von dieser Erkenntnis der zweiten Art, also der Vernunfterkenntnis, können wir zur intuitiven Erkenntnis übergehen. Die Vernunfterkenntnis hat uns zur allgemeinen Erkenntnis der Attribute Gottes geführt, sie hat uns die Notwendigkeit des Geschehens klar gemacht, und jetzt dient uns diese Gotteserkenntnis als Fundament für die intuitive Erkenntnis (5. 20. schol.) dadurch, daß wir aus ihr viele vollentsprechenden Kenntnisse ableiten können. (II. 47. schol.)

Durch die Vernunftbegriffe haben wir uns die Grundlage für eine weitere Erkenntnis geschaffen. Die Vernunftbegriffe waren Allgemeinbegriffe, die wir immer mehr verallgemeinerten und so schließlich zu Gott als dem umfassendsten aller Begriffe kamen. Es war eine rein logische Operation, die hier vorgenommen wurde.

Es handelt sich jetzt darum, die intuitive Erkenntnis, wie sie sich in der Ethik darstellt, verständlich zu machen.

In dem auf Seite 54 angeführten Satz heißt es, daß die intuitive Erkenntnis „zur vollentsprechenden Erkenntnis des Wesens der Dinge" führt.

Worin ist das Wesen der Dinge zu sehen? „Conatus, quod unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.“ (3. 7.) Dieses Bestreben wird an anderen Stellen der Ethik noch näher erklärt. So heißt es 3,57 dem.: „Die Begierde ist die Natur oder das Wesen eines jeden (Individuums) selbst“. Nun wird uns für die Begierde folgende Definition gegeben (3. affec. def. I.): „Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.“

Nun wissen wir, wovon zunächst die intuitive Erkenntnis auszugehen hat. Anscheinend ist die Erkenntnis der Begierde nicht schwer, und doch gehört ein großes Wissen, eine bedeutende Erfahrung dazu, dieses Beharren des einzelnen in seiner Natur zu verstehen: „— so folgt die Kraft, durch welche jedes im Dasein verharrt, aus der ewigen Notwendigkeit der Natur Gottes“. (II. 45. schol.) Hier werden wir wieder auf die Grundlage verwiesen, die wir durch die Vernunft uns geschaffen haben. Wir müssen die Affekte und ihre Zusammenhänge kennen. In der Begriffsbestimmung der Begierde wird auch von den gegebenen inneren Erregungen gesprochen, die das Wesen eines Menschen zu einer Tätigkeit bestimmen. Um uns das alles klar zu machen, müssen wir den Menschen mit allen seinen Vorzügen und Fehlern erkennen. Wir müssen ihn aus dem Zusammenhange, ihn aus dem Milieu, um uns eines modernen Ausdrucks zu bedienen, heraus verstehen. Nachdem wir erst diesen Weg, der sich auf der Vernunfterkenntnis zunächst aufbaut, geschritten sind, können wir zu der intuitiven Erkenntnis gelangen.*) Wir schauen „mit einem Blick“ das Gesetzmäßige in der Wirklichkeit in eins.

*) Daß diese Entwickelung keine bloße Fiktion von uns ist, läßt sich aus der Erklärung zu dem Begierdenbegriff zeigen. Da heißt es: „Nam per affectionem humanae essentiae quamcunque eiusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa

Nun sagt Spinoza im 5. Teil der Ethik, daß dieses intuitive Erkennen die höchste Tugend und das höchste Bestreben des Geistes ist. (5. 25.) Diese Erkenntnisart führt uns zur vollkommensten Gotteserkenntnis, weil wir durch sie die Einzeldinge in ihrem wahren Wesen „schauen", sie auf Gott beziehen und damit zur Gotteserkenntnis im höchsten Sinne gelangen. (5. 24 u. I. 25.) Diese Erkenntnis, die uns die höchste menschliche Vollkommenheit erreichen läßt, gibt uns dadurch die höchste Ruhe, größte Befriedigung des Geistes. (5. 27.) Da wir durch diesen Übergang zur Vollkommenheit, die in der Erkenntnis beruht, Freude haben (3. aff. def. 2), und diese Freude Gott zur Ursache hat, den wir ja jetzt erkennen, so verschafft uns diese Freude (nach 3. aff. def. 6) auch zugleich die Gottesliebe. (5. 32. cor.) Es ist dies der „amor dei intellectualis". Und hierin liegt der ethische Wert der intuitiven Erkenntnis.

Die intuitive Erkenntnis dient am besten zur Gotteserkenntnis und bildet somit einen äußerst wichtigen Faktor in der Unsterblichkeitslehre. Aber wie wenige haben diese klare Gotteserkenntnis, wie wenigen ist ein Fortleben beschieden!*)

per solum Cogitationis sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur." Wir sehen, wie weit sich der Gedanke spinnen läßt und wie konsequent der Philosoph in den Erklärungen ist (vgl. II. 40. schol. 2). Die Begierde faßt Spinoza recht weit, so daß darunter jedes Streben, jeder Drang, jedes Wollen fällt, „die je nach dem verschiedenen Zustande desselben Menschen verschieden und nicht selten einander so entgegengesetzt sind, daß der Mensch sich nach verschiedenen Richtungen hingezogen fühlt, und nicht weiß, wohin er sich wenden soll. (aff. def. 3. 1.)

*) Taylor a. a. O. behauptet, daß jede adäquate Idee eine dauernde Zuführung zu dem Stamme wissenschaftlicher Erkenntnis sei und daß darunter jene Ewigkeit des Geistes zu verstehen sei. S. 164: „What is meant by the survival of the Mind as intelligence, is simple the fact, that an adequate idea, when once thought, forms a permanent addition to the stock of scientific knowledge in the world."

Eine Schwierigkeit bleibt trotz aller Erörterungen noch bestehen; nämlich das Zustandekommen einer Vereinigung des Modus mit der Substanz.**)

Spinoza zeigt sich hierbei als der Mathemathiker, der die beiden Größen: unendlicher Modus im Geiste des Menschen und unendlicher Modus in der Substanz hat. Der erstere ist erworben, der zweite besteht in seinem System. Nun kommt eine Gleichung zustande, und da ist der Sprung.

Vollziehen wir einmal den Sprung, so gehen wir mit sehr vielen anderen Geistern in eine Unendlichkeit ein. Nach unserer Darstellung werden wir in die Reihe der unendlichen Modi versetzt. Eine andere Auffassung vertritt Camerer: (Die Lehre Spinozas. Stuttg. 1877). Er ist der Ansicht, daß sich die Individualität*) im Jenseits erhält.

**) Während wir in der Vereinigung des im menschlichen Geiste entstandenen unendlichen Modus mit der Substanz die Schwierigkeit sahen, wird die innere Unmöglichkeit von E. Matthes (Die Unsterblichkeitslehre des B. Spinoza Diss. Heidelb. 1892) auf anderem Wege gesucht. M. meint, daß der Mensch als Modus von Spinoza so gering eingeschätzt sei, daß er keine klare Erkenntnis Gottes, die ja die Bedingung der Unsterblichkeit ist, haben kann. „Und ein solcher Modus sollte fähig sein, Gottes Wesen und Walten denkend zu erkennen, das so völlig Endliche und Bedingte sollte als Subjekt das absolut Unendliche, Unbedingte als Objekt seiner Erkenntnis zu setzen vermögen? Offenbar befindet sich hier die Lehre Spinozas im Widerspruch.“ (S. 62.) Auch K. Fischer a. a. O. S. 564 f. stellt die Unmöglichkeit der Gotteserkenntnis auf.

*) Camerer a. a. O. S. 123: „— daß für Spinozas Auffassung die ewige Fortexistenz eines Teiles des menschlichen Geistes, gerade in dem mit ihr verbundenen individuellen Selbstbewußtsein, ihre eigentliche Bedeutung hat.“ Dagegen Grzymisch a. a. O. S. 35 u. Anm. 5, auch Taylor a. a. O. S. 155: „But without imagination and without the least vestige of personal recollection, how much individuality is left?“ Für die Erhaltung der Individualität R. v. Voss a. a. O. S. 29 u. Alf. Wenzel a. a. O. S. 423 ff. u. S. 432 ff.

Spinoza fühlte, daß seine Lehre von der Unsterblichkeit keine allgemeine Befriedigung gewähren könnte, darum hat er noch an den Schluß des 5. Teils der Ethik den Lehrsatz 41 gestellt: „Quamvis nesciremus, Mentem nostram aeternam esse, Pietatem tamen, et Religionem, et absolute omnia, quae ad Animositatem et Generositatem referri ostendimus in Quarta Parte, prima haberemus.“

Fechners Unsterblichkeitsgedanke läßt im Widerspruch zu Spinozas Anschauung den Menschen ihre vollste Individualität. Das Weiterleben nach dem Tode wird als Analogie mit dem Erinnerungsleben konstruiert. Erinnerung faßt Fechner hier im weitesten Sinne, so daß hierzu alle Gefühle und auch alle höheren geistigen Bezüge zu rechnen sind. (Z. II. 199.) Es wird aber nicht nur die Individualität, die sich auch in der Art unseres Erinnerns zeigt (Z. II. 192), herübergerettet: unser Geist entwickelt sich im Jenseits weiter. (Z. II. 193.) Dort drüben kommt er mit all den Geistern aus allen Zeiten zusammen und gemeinsame Interessen und Kenntnisse werden Gemeinschaften bilden. (Z. II. 222.) Jene Geister des Jenseits stehen auch schon mit den Menschen des Diesseits in Beziehung (Z. II. 229). Plato ist auch heute nicht tot, er lebt in allen, die sich in seine Werke vertiefen. (Z. II. 230.) So wirken die Geister des Jenseits in uns: aber auch wir schaffen für sie. Wir gewinnen hier auf Erden neue Anschauungen für die Geister des Jenseits, die jetzt selber der Anschauungen entbehren. (Z. II. 233.) So besteht also ein wechselseitiges Ineinanderwirken. Die Geister im Jenseits stehen miteinander im Verkehr: aber dieser Verkehr geht leichter von statten als auf Erden. Sie reden auch miteinander, aber ihre Worte sind Gedanken, der Gedanke als solcher ist drüben schon verständlich. (Z. II. 275.) Retten wir unsere Individualität hinüber, so wird uns auch das begleiten, was wir auf Erden das Gewissen nennen. Schon auf der Erde haben wir zu dem übergeordneten Geiste in irgend einem bestimmten Ver-

hältnis gestanden, und dies wird maßgebend sein für das spätere Verhältnis. (Z. II. 216.)

In gewisser Beziehung retten wir sogar unsere frühere individuelle Gestalt ins Jenseits. (Z. II. 265.) Im Diesseits malen wir in jedem Augenblick unsere Gestalt in den Weltenraum, jeder Tritt unseres Fußes hat etwas Individuelles, und so ziehen wir im Leben um uns einen Kreis von Wirkungen. (Z. II. 267.) Außer dieser Leibessphäre ist noch die Erde unsere künftige Leibessphäre. (Z. II. 269.)

Auch dem Gemüte wird Genüge getan. Wir finden drüben all unsere Lieben wieder, und zwar zunächst in der Gestalt, wie sie uns am liebsten waren. Die Geister im Jenseits sind nämlich der Gestalt nach wandelbar. (Z. II. 281.) Der Greis kann dem einen als Kind, dem anderen als Jüngling, einem dritten in der Fülle der Kraft erscheinen, je nachdem der Rufende sich ihn vorstellt. (Z. II. 280.)

Läßt sich bei dem Unsterblichkeitsgedanken noch völlig der psychophysische Parallelismus aufrechterhalten? U. E. nicht! Spinoza vollführt den Sprung zum Ewigen und Fechner schafft Persönlichkeiten im Jenseits, die nicht in das parallelistische System hineinpassen, trotzdem ihnen eine materielle Seite zugelegt wird.

# Schluss.

## Über die Frage der Abhängigkeit der Lehren Fechners von denen Spinozas.

In diesem letzten Abschnitte wollen wir noch darlegen, wie Fechner selber den Lehren Spinozas gegenüberstand.

Es ist eigentümlich, daß sich Fechner mit Spinoza nur an einer Stelle seiner Hauptschrift auseinandersetzt. (Z. II. 155 f.) Es ist im Abschnitt 19 D: „Grund-

ansicht über das Verhältnis von Körper und Geist". Es ist also das Problem des ps. ph. Par., das Fechner zu einer Auseinandersetzung drängt. „Von gewisser Seite erscheint unsere Ansicht ganz spinozistisch, ja, kann als reiner Spinozismus erscheinen." (Z. II. 155.) Dann führt Fechner die Übereinstimmungen auf: die doppelte Auffassung des Gebiets der Existenz (die beiden Attribute); die Verknüpfung der beiden Attribute durch die substanzielle Identität des Grundwesens; die graduelle Übereinstimmung von Seele und Körper; der Kausalablauf, der in jedem Attribute rein in sich verfolgbar ist. Dieser letzte Punkt gibt aber Fechner Gelegenheit, sich als Erweiterer der Parallelismuslehre zu zeigen. Nach Spinoza muß der Kausalablauf in jedem Gebiete für sich verfolgt werden, nach Fechner läßt der Standpunktwechsel Übergriffe zu (s. S. 18). Die Charakterisierung der Lehre Spinozas, die Fechner hier vornimmt, gilt nur den allgemeinen Grundzügen des Systems. U. E. ist Fechner auch über eine allgemeine Kenntnis der Lehren Spinozas nicht herausgekommen. Ein Umstand bestätigt unsere Annahme. Beide Philosophen nehmen den Unsterblichkeitsgedanken in ihr System auf. Zwar ist nach unserer Ansicht ein großer Unterschied in der beiderseitigen Auffassung vorhanden; aber wir sahen (s. S. 58 Anm.), daß sich Camerer, Voss und Wenzel für ein individuelles Fortleben ausgesprochen haben, also der Ansicht Fechners nahe kommen. Trotzdem erwähnt Fechner mit keinem Worte Spinozas in Z. II. Abschn. 29, in dem es sich hauptsächlich um die Vergleichung von Fechners Unsterblichkeitslehre mit der anderer Philosophen handelt. Schelling, Fichte, Lessing u. a. werden genannt, Spinoza nicht. Hat schon die Vergleichung der beiderseitigen Lehren die großen Unterschiede gezeigt, so berechtigen uns vorliegende Tatsachen zu dem Schluß, daß Fechner seine Ansichten unabhängig von denen Spinozas entwickelt hat.

Wie verschieden ist der Gottesbegriff der beiden Philosophen! Bei Spinoza die ewige große Ruhe; bei Fechner ein wechselndes Antlitz, wechselnd im Alter und Ausdruck. Spinoza gibt dem Aristokraten des Geistes einen Gott. Fechner will dem Volke so viel wie möglich von seinem Glauben erhalten. Bei Spinoza und Fechner haben wir das Gefühl, vor dem unendlichen Ozean zu stehen; aber wir sehen ihn bei beiden verschieden. Der Philosoph der klaren Erkenntnis zeigt uns trotz des hohen Wellenspiels auf der Oberfläche die ewige Ruhe in der Tiefe des Ozeans; bei dem Denker und Dichter empfinden wir hauptsächlich die Schönheit und Poesie in der Brandung. Gibt uns Spinoza nach vollführter geistiger Wanderung in der Ethik ein durchsichtiges klares System, so müssen wir uns bei Fechner auf dem Gange vieles mit ihm selber neu erarbeiten. Die Widersprüche bei Fechner ergeben sich oft daraus, daß er zuviel erklären will.

# Lebenslauf.

Ich bin geboren am 26. Dezember 1885 zu Rogowo, Kr. Znin; ev. Konf. Ostern 1905 legte ich in Posen an der Königl. Berger-Oberrealschule meine Reifeprüfung ab und studierte in Breslau und Berlin hauptsächlich Deutsch, Geschichte und Philosophie. Am 4. März 1910 bestand ich in Breslau mein Staatsexamen. Von Ostern 1910 bis Oktober 1911 war ich an Königlichen Anstalten in Posen und Krotoschin beschäftigt. Darauf diente ich in Posen n ein Jahr ab. Von Oktober 1912 bin ich am Königlichen Gymnasium zu Nakel.



